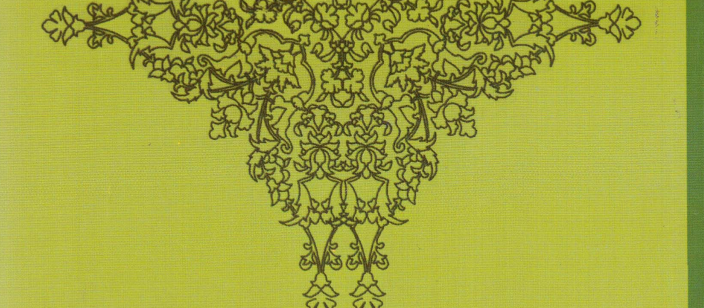


دروس عقائديه

السنخيه ام الاتحاد و العينيه ام التباين؟

مدرسه آيت الله العظمى گلپايگانى

لسماحة آية الله السيد جعفر سيدان دام ظله

تعريب

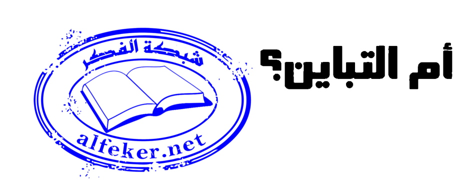
ماجد الكاظمى

دروس عقائدية

السنخية

أم الاتحاد والعينية

أم التباين؟



لسماحة آية الله السيد جعفر سيّدان دام ظله

تعريب

ماجد الكاظمي

سر شناسنامه : سیدان ، جعفر، ۱۳۱۳
عنوان قراردادی : سنخیت ، عینیت یا تباین ؟ عربی
عنوان ونام پدید آور : السنخیه ام الاتحاد والعینیه ام التباین؟/جعفر سیدان ، تعریب ماجد الکاظمی
مشخصات نشر : مشهد : پارسیران ، ۱۳۹۰
مشخصات ظاهری : ۲۹۴ص
شابک ۱-۸۴-۶۳۶۵-۹۶۴-۹۷۸
وضعیت فهرست نویسی : فیپا
یادداشت : عربی
یادداشت : کتابنامه به صورت زیر نویس
موضوع : مکتب تفکیک
موضوع : عقل و وحی
موضوع : فلسفه اسلامی
موضوع : شناخت فلسفه اسلامی
موضوع : هستی شناسی
موضوع : خداشناسی
شناسه افزوده : کاظمی ، ماجد ، مترجم
رده بندی کنگره : ۹۳۰۲۳۱۳۹۰ س ۷۷م BBR ۵۵
رده بندی دیویی : ۱۸۹/۱
شماره کتابشناسی ملی : ۲۳۱۵۷۳۲

نام کتاب.................................. السنخیه ام التحاد و العینیه

نویسنده ....آیت الله حاج سید جعفر سیدان

مترجم..ماجد الکاظمی

ناشر.............................. پارسیران

شمارگان....................................۱۰۰۰ نسخه

نوبت چاپ................................ اول

قیمت..................................۶۰۰۰ تومان

لیتوگرافی..............................افق ۸۵۳۵۲۵۰

شماره شابک................................۱-۸۴-۶۳۶۵-۹۶۴-۹۷۸

مقدمة المترجم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الواحد الاحد الفرد الصمد الذي لم يلد ولم يولد، والصلاة والسلام علىٰ محمد وآله الاطهار ولعنة الله علىٰ اعدائهم اجمعين.

لقد منّ الله تبارك وتعالىٰ عليَّ في ترجمة هذا المحاضرات القيمة واللازمة لطلاب الحوزة العلمية ولغيرهم حيث اشتملت التحقيق في أهم المسائل وهي مسألة التوحيد الالهي، وقد صرح القرآن الكريم بأهمية التوحيد و ﴿**إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ**﴾[1] وقال عزّ وجلّ: ﴿**وَمَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ ٱلسَّمَاءِ فَتَخْطَفُهُ ٱلطَّيْرُ أَوْ تَهْوِي بِهِ ٱلرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ**﴾[2] وقال سبحانه: ﴿**إِنَّ ٱللَّهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱفْتَرَىٰ إِثْماً عَظِيماً**﴾[3].

فعلىٰ العاقل أن ينظر بعين البصيرة في هذه المسألة المهمة والخطيرة وأن يترك الهوىٰ والتعصب فان المسألة يرتهن بها مصير الانسان ولقد شاعت

---

١ - لقمان/١٣.

٢ - الحج/٣١.

٣ - النساء/٤٨.

في زماننا آراء ونظريات بأسم التوحيد الالهي وبأسم الاسلام ومذهب أهل البيت عليهم السلام وهي بعيدة عن الاسلام والمذهب بعد السماء من الأرض ولقد وقف أَمام هذه الموجة المتلاطمة جمع من علمائنا الكرام، منهم المراجع العظام وكانت هنالك لقاءات واجتماعات حول دفع هذه الغائلة وتغيير منهج الدراسة في الحوزة العلمية فالضرورة قائمة بأن تطرح العقائد الاسلامية من مصادرها النقية من العقل والكتاب والعترة الطاهرة لا من خرافات اليونانيين وأوهام الفلاسفة، فالضرر كلّ الضرر في حذف علم العقل والكلام وحصره في ذوق اشخاص معدودين ولابد أن يقرر في الحوزة العلمية تدريس بعض الكتب العقلية والنقلية الناقدة للفكر الفلسفي فهذا هو متبنى الحوزة العلمية الشيعية من زمان الائمة الطاهرين: حيث الّف اصحابهم الكتب في رد الفلسفة ونقضها الیٰ يومنا هذا فلماذا لا ينعكس هذا الموقف في منهج الحوزة العلمية.

ولا يخفیٰ انّ الإسلام جاء برؤية معينة في الأصول والفروع مدعومة بالدليل والبرهان وهي مخالفة لما في الفكر الفلسفي من نظرة واعتقاد.

هذا ولاجل هذه الضرورة في بيان حقائق الكتاب والعترة والعقل فقد ترجمت مجموعة من كتب سماحة آية الله السيّد جعفر سيدان دام ظله وقد توخيت ترجمة العبارات بلا زيادة ولا نقصان واذا اقتضت ضرورة العبارة شيئاً فقد جعلت توضيحاً لذلك بين قوسين ولكني حذفت خلاصة كل محاضرة كان يذكرها سماحة السيد في بداية المحاضرة التالية لها هذا.

واخر دعوانا ان الحمد لله ربّ العالمين

ماجد الكاظمي

المقدمة

لقد قام مكتب التبليغ الاسلامي في قم المقدسة بتشكيل ندوات للمناظرة بين علماء الحوزة العلمية وذلك بدعوة عامة منه حيث شارك فيها مجموعة من فضلاء الحوزة العلمية.

ولقد كانت تلك المناظرات حول العقل والوحي من زاوية فلسفية وكلامية بين الاستاذ المعظم السيّد جعفر سيّدان والأساتذة الكرام غلام رضا فياضي وحميد بارسا، ثم تلتها مناظرات أخرى في شهر ارديبهشت ١٣٨٤.

وامتداداً لتلك المباحث فقد دعا عدة من علماء وفضلاء الحوزة العلمية في قم المقدسة بأن تكون هذه المباحث الى جانب المرقد المطهر لفاطمة المعصومة عليها السلام حتى تعم فائدته لجميع الفضلاء ولقد استجاب سيّدنا الاستاذ لذلك آخذاً بالسفر من مشهد المقدسة الى قم ايام الخميس وقد تحصل من ذلك ثمانية محاضرات بما فيها من مناقشات حول السنخية والاتحاد والعينية بين الذات الالهية المقدسة وما سواها من المخلوقات وها نحن نقدم هذه المحاضرات لاهل العلم والتحقيق آملين أن يستفيد منها المحققون الكرام ونسأله تعالى أن يثبت اقدامنا لنشر معارف أهل البيت عليهم السلام.

الناشر

المحاضرة الاولىٰ:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وخير الصلاة والسلام علىٰ خير خلقه حبيب اله العالم أبي القاسم محمّد وعلىٰ آله الاطهار واللعن الدائم علىٰ اعدائهم اعداء الله من الآن الى يوم لقاء الله.

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم ﴿بسم الله الرحمن الرحيم* قُلْ هُوَ ٱللَّـهُ أَحَدٌ * ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ* لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ* وَلَمْ يَكُن لَهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾

قال الامام موسى بن جعفر صلوات الله وسلامه عليه:

«يا هشام ما بعث الله انبيائه ورسله الى عباده الاّ ليعقلوا عن الله، فاحسنهم استجابة، احسنهم معرفة واعلمهم بأمر الله، احسنهم عقلاً واكملهم امراً، ارفعهم درجة في الدنيا والآخرة»[1]

انّ مع المقرر طرحه ان شاء الله تعالى للاخوة والاعزاء هو ثلاثة محاور:

١ ـ موضوع البحث

٢ ـ طريقة البحث

---

١ - الاصول من الكافي، كتاب العقل والجهل، تحف العقول، وصية الامام الكاظم عليه السلام لهشام ص٤٠٧.

٣ ـ المسائل التى تكون مورداً للبحث

موضوع البحث

موضوع بحثنا هو الاعتقادات التي تكون مورداً للابتلاء. كلنا يعلم ان العقائد والمسائل العقائدية لها أهميّة البالغة وهي وغيرها من مختلف المسائل مطروحة للبحث ـ ولله الحمد ـ في الحوزات العلمية، لكنها لا بالمستوىٰ المطلوب من جهة كثرة الشبهات والمذاهب المتعددة ولذا كان من اللازم أن تطرح المسائل العقائدية بكامل الدقة والتحقيق ـ كما هو الحال في المسائل الفقهية ـ بما يتناسب مع ظروف زماننا الحاضر.

انّ الاهتمام بالمسائل والمباحث العقائدية لا يحتاج الى اثبات واستدلال. فالامر كاملاً بمثابة من الوضوح فانها مما يحكم بها العقل بعد كونها من المسائل الاساسية لحياة البشر، وقد اهتمّ بها الدين اهتماماً بالغاً كما جاء ذلك في الآيات الشريفة واحاديث النبي صلى الله عليه وآله والائمة الطاهرين عليهم السلام.

لقد أكدّ القرآن الكريم علىٰ مسألة الهداية كثيراً ولا يخفىٰ ان من أهم المسائل التي ترتبط بالهداية هي المسائل العقائدية وتفوق أهميتها باقي المسائل الأخرىٰ ولأهميتها البالغة جاءت التأكيدات الدينية حولها بصور مختلفة.

ونكتفي بذكر حديث حول هذا الموضوع وقد نُقِلَ هذا الحديث في كتب الحديث وفي بعض التفاسير: انّ رجلاً من فقهاء الشيعة كلم بعض النصاب حتى ابان فضيحته فدخل إلى عليّ بن محمّد عليه السلام وفي صدر مجلسه دست عظيم منصوب وهو قاعد خارج الدست وأقبل عليه فاشتد ذلك علىٰ اولئك

الاشراف.... امّا الهاشميون فقال له شيخهم: يابن رسول الله! هذا تؤثر عامياً علىٰ سادات بني هاشم من الطالبيين والهاشميين؟ فقال عليه السلام: «أترضون بكتاب الله حكماً؟» قالوا بلى. قال عليه السلام: أليس الله يقول: ﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا ٱلْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾[1] فلم يرض للعالم المؤمن الاّ أن يرفع على المؤمن غير العالم كما لم يرض للمؤمن الاّ أن يرفع على من ليس بمؤمن. أخبروني عنه قال: ﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا ٱلْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ أو قال: يرفع الذين اوتوا شرف النسب درجات؟

أو ليس قال الله: ﴿هَلْ يَسْتَوِي ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾[2] فكيف تنكرون رفعي لهذا لما رفعه الله؟ انّ كسرهذا (لفلان) الناصب بحجج الله التي علمه اياها لافضل له من كلّ شرف في النسب[3]

وقد كان هذا الشباب قد حاجج الناصبي في اثبات الولاية والامامة واحقاق الحق، وعلى هذا فمن اللازم أن تبحث المسائل العقائدية بالدقة والعمق كما تبحث المسائل الفقهية اصطلاحاً بالدقة والعمق حتى يستفيد الكل والمجتمع من هذه الحقائق القيمة ولاجل تهيئة الأجوبة لمختلف الأسئلة والشبهات، كما من المناسب جداً أن تصنف المسائل العقائدية الى أقسام متعددة ويتم دراستها وبشكل خاص بحيث تختص كلّ مجموعة بدراسة قسم من هذه الأقسام ولا شك ان الكل قد سمع هذا الحديث من الإمام الصادق عليه السلام

---

١ - المجادلة/١١.

٢ - الزمر/ ٩.

٣ - *الاحتجاج*، ٥٠٠/٢، *بحارالانوار*، ١٢/٣ و١٣، *نورالثقلين*، ٤٨٠/٤.

المنقول في رجال الكشي وهو انّه: ورد رجل من أهل الشام فاستأذن له فلما دخل سلم فأمره ابوعبدالله عليه السلام بالجلوس ثم قال له ما حاجتك أيّها الرجل؟ قال له بلغني انك عالم بكل ما تسأل عنه فصرت اليك لاناظرك فقال ابوعبدالله عليه السلام في ماذا؟ قال في القرآن وقطعه واسكانه وخفضه ونصبه ورفعه فقال ابوعبدالله عليه السلام: يا حمران دونك الرجل فقال الرجل انما اريدك لا حمران فقال ابوعبدالله عليه السلام: ان غلبت حمران فقد غلبتني... فقال الشامي أريد يا اباعبدالله اناظرك في العربية فالتفت ابوعبدالله عليه السلام فقال يا ابان بن تغلب ناظره... قال اريد أن اناظرك في الفقه، فقال ابوعبدالله عليه السلام: يا زراره ناظره... قال أريد أن اناظرك في الكلام. فقال عليه السلام يا مؤمن الطاق ناظره.... فقال أريد أن اناظرك في الاستطاعة فقال للطيار كلمه فيها... قال أريد أن اكلمك في التوحيد فقال لهشام بن سالم كلمه... فقال أريد أن اكلمك في الامامة فقال لهشام بن الحكم كلمه. فقال الشامي: كأنّك أردت أن تخبرني انّ في شيعتك مثل هؤلاء الرجال. قال عليه السلام: هو ذلك[١].

ولذا فمن المناسب أن يهتم بالمسائل العقائدية فقد اصحبت الدنيا اليوم كمدينة واحدة وهنا لك اسئلة وشبهات كثيرة لابد من الاجابة عليها من قبل الحوزات العلمية.

وأقول ثانياً انّه من اللازم جداً الاهتمام الكثير بالمسائل العقائدية وفي مختلف الموضوعات ولابد من دراسة كلّ قسم منها بشكل خاص ومعمق وان

---

١ - *اختيار معرفة الرجال*، كشي، هشام بن الحكم، *بحار الانوار*، ١١/٢٣.

كان ـ والحمد لله ـ هذا موجوداً الاّ انّه لابد من تقويته اكثر من ذلك كماً وكيفاً.

وأمّا اسلوب البحث فنحن نعتقد ان الطريق الصحيح لمعرفة الحقائق ـ المعارف والمسائل التي أشرنا اليها ـ هو الاسلوب القائم علىٰ اساس التعقل والتحرك الذي يكون مبدؤه العقل[١].

ففي أي قضية لو كان هنالك دليل آخر فالدليل هنا هو العقل فانه من البديهي ان ما هو حجة وسند عند الكل هو العقل وعليه فلا يمكن التنصل عن مسألة التعقل وكل ما يكون سنداً ودليلاً لابد وان يكون هو التعقل بعد كون المدرَك مما يمكن أن يصل اليه العقل وحينئذ فبالتعقل تفهم مختلف المسائل وبهذا التعقل نصل الى الوحي[٢] وعليه فبعد ملاحظة محدودية العقل والتي هى مورد قبول جميع العقلاء كما وان العقل يعترف بمحدودية نفسه وبملاحظة سعة الوحي التي لا تقبل القياس لقدرتنا العقلية والتي لها علاقة بعلم الله جل وعلا، الذي احاط بكل شيء ولا يتناهىٰ، فالنتيجة هي: ان العقل يحكم بطريقة الاستفادة والاستمداد من الوحي.

كما ولا شك بالبداهة انّ الوحي لا منافاة له مع العقل بتاتاً بل انّ الاستمداد والاستفادة من الوحي هي بمثابة التعلم من ذي علم ومع ذلك فمكانة العقل لا تزال محفوظة كاملاً وليس الأمر حينما يصل العقل الى الوحي

١ ـ ما هي حقيقة العقل؟ هناك مباحث مفصلة تختص حول ذلك الاّ انّ الكل يشتركون في أمر واحد من العقل والكل يفهمون المقصود من العقل. العقل هو الذي يميز لنا الصحيح من السقيم والذي به يتم الاعتقاد بالمسائل وهو الذي يكون بيننا وبين كلّ الامور سنداً وحجة ومستنداً.

٢ ـ والمفروض بجمعنا الحاضر اننا قد وصلنا الى الوحي.

أن يعرض عن العقل ويقتصر على الوحي ويلقي العقل الى جانب آخر بل نقول ان العقل والوحي لا يوجد بينهما اي ممانعة ولا تضاد بل ما نقوله هو: محدودية العقل وسعة الوحي ولو توهم الذهن في بعض الامور من حصول التناقض بين العقل والوحي ـ كما قد يتوهم من بعض الموارد مما جاء بها الوحي ـ فقد ابدىٰ الوحي قبل كل احد واحسن من الكل المعنى المعقول لتلك الموارد ولذا فلا تناقض في البين.

والحاصل انه لابد من اعطاء الوحي مكانته وقيمته وان لا يعتمد الانسان على افكاره التي نعلم محدوديتها وقابليتها لكثرة الاخطاء فيُقدّمها على الوحي ولا يستفيد منه بل لابد وان يكون كلّ اهتمامنا هو الاستفادة من الوحي والتعقل فيه ونؤكد مرة أخرىٰ انّه ليس مقصودنا من الوصول الى الوحي هو الاعراض عن العقل وتركه وقبول الوحي فقط بل نقول: انه لا تناقض ولا تضاد بين الوحي والعقل وانه اذا استفدنا من خلال عقلنا من الوحي فقد تعلمنا من ذي علم وفي المطالب الخارجة عن دائرة التعقل، فالعقل يحكم بأن نقبل الوحي الذي هو أمر قطعي فان العقل وان لم يدرك ذلك الامر الاّ انّ ذلك الأمر الّذي جاء به الوحي لا يتناقض مع العقل بل العقل يحكم بقبوله.

طريقة البحث

من الواضح انّه لو كان هناك سند معتبر ودلالة واضحة فاللازم هو القبول ولو لم يكن للعقل طريق الى معرفة ذلك ونحن نؤكد الاستفادة من الادلة الوحيانية مهما أمكن لا انّ الانسان يأخذ المطالب من مكان آخر بعيداً عن الوحي وتتلوّن شخصيته بما اكتسب ثم بعدها يأتي الى الأدلة الوحيانية وحينذاك لو لم تكن المطالب مطابقة للوحي فسوف يقوم بعملية تأويلها وتوجيهها خصوصاً مع ملاحظة وجود الافكار المختلفة تحت عنوان العرفان[١] وعنوان الفلسفة وعنوان الحكمة المتعالية والتي يناقض بعضها البعض الآخر وما فيها من اختلافات حادة وهذا دليل علىٰ عدم سلامة ومؤمنيّة هذه الطرق والمسالك.

وحول اختلاف هذه المسالك وعدم انسجام كثرة من مطالبها مع الوحي يكفينا كلام السيّد الطباطبائي في تفسير الميزان وبيانه الواضح والذي يشتمل على كامل الظرافة حيث قال بعد بيان بعض المطالب:

«وبالجملة فهذه طرق ثلاثة في البحث عن الحقائق والكشف عنها: الظواهر الدينية وطريق البحث العقلي وطريق تصفية النفس، أخذ بكل منها طائفة من المسلمين على ما بين الطوائف الثلاثة من التنازع والتدافع وجمعهم في ذلك كزوايا المثلث كلما زدت في مقدار واحدة منها نقصت من الآخرَين

---

١ - لا كلام لنا في اصل حقيقة العرفان الصحيح وقيمته ومكانته.

وبالعكس وكان الكلام في التفسير يختلف اختلافاً فاحشاً بحسب اختلاف مشرب المفسرين بمعنى انّ النظر العلمي في غالب الأمر كان يحمل على القرآن من غير عكس الاّ ما شذّ وقد عرفت ان الكتاب يصدّق من كل من الطرق ما هو حق وحاشا أن يكون هناك باطن حق ولا يوافقه ظاهره وحاشا أن يكون هناك حق من ظاهر أو باطن والبرهان الحق يدفعه ويناقضه ولذلك رام جمع من العلماء بما عندهم من بضاعة العلم على اختلاف مشاربهم أن يوفقوا بين الظواهر الدينية والعرفان كابن عربي وعبدالرزاق الكاشاني وابن فهد والشهيد الثاني والفيض القاساني.

وآخرون أن يوافقوا بين الفلسفة والعرفان كأبي نصر الفارابي والشيخ السهروردي صاحب الاشراق والشيخ صائن الدين محمد تركه وآخرون أن يوفقوا بين الظواهر الدينية والفلسفة كالقاضي سعيد وغيره.

وآخرون أن يوافقوا بين الجميع كابن سينا في تفاسيره وكتبه وصدرالمتألهين الشيرازي في كتبه ورسائله وعدة ممن تأخر عنه، ومع ذلك كله فالاختلاف العريق علىٰ حاله لا تزيد كثرة المساعي في قطع اصله الاّ شدة في التعريق ولا في اخماد ناره الاّ اشتعالاً[١] وفي نهاية الكلام قال: الفيت كلّ تميمة لا تنفع[٢] وأنت لا تدري أهل كل فن من هذه الفنون الاّ ترمي غيره

١ - *تفسير الميزان*، ذيل آيات ١٥ ـ ١٩، المائدة / بحث تاريخي، ٣٠٥/٥.

٢ - قصة هذه العبارة معروفة وهي انّ معاوية مرض فأمر أن يؤتى له بالادوية الخاصة ولبس الالبسة الفاخرة وجلس مستنداً على متكأ وقال «وتجلدي للشامتين اريهم ـ اني لريب الدهر لا اتضعضع» جواباً لمن قال له: «واذا المنية انشبت اظفارها ـ الفيت كل تميمة لا تنفع» *تاريخ الطبرى*، حوادث سنة ٦٠، ٢٤١/٤،

بجهالة أو زندقة أو سفاهة رأي والعامة تتبرىٰ منهم جميعاً.»[١]

ولذا فالاعتماد على كلمات هؤلاء الشخصيات والاعتقاد بصحة كلّ ما قالوه هو نوع من التحجر وخطر جداً وذلك لأنّ كلام المعصوم حينما يكون قطعياً سنداً ودلالة صحيح لا خطأ فيه لا غيره. وقد ذكّرنا الإمام الصادق عليه السلام بكلام هام جداً حيث قال عليه السلام: «اياك أن تنصب رجلاً دون الحجة فتصدقه في كلّ ما قال»[٢] فحجية قول المعصوم بالادلة القطعية العقلية ثابت وأمّا غيره ايّاً كان فكلامه غير حجة[٣] ولابد للانسان وبدليل التعقل أن يستفيد من الوحي حيث ثبت عقلاً ان الوحي مصدر ومنبع وسيع ومن جانب الكمية والكيفية فبلا نظير.

وعلىٰ هذا الاساس فطريقتنا هي التعقل القائم على الاستفادة من الوحي ومقارنته ـ وهو لا يناقض العقل ـ مع افكار الاخرين فاذا كان كلام الآخرين موافقاً للوحي فنعم الوفاق، والاّ فلابد من تمحيص كلامهم وكيف قالوابذلك الكلام المخالف للوحي فكثير من هؤلاء ان لم يكونوا اكثر منا ارتباطاً بالادلة الوحيانية فليس اقل منا ارتباطاً، لكن ما الذي حداهم لان يتفوهوا بمخالفة الوحي؟

زبدة البيان ص ٤٠٤.

١ - *تفسير الميزان*، ٣٠٦/٥.

٢ - *الاصول من الكافي*، كتاب الايمان والكفر، باب طلب الرئاسة، ح ٥، ٢٩٨/٢، *بحارالانوار*، ١٥٠/٧٠، طبع بيروت.

٣ - طبعاً الشخصيات الكبيرة لها مكانها واحترامها وزحماتها محفوظة الأ انه في نفس الوقت الحق احق أن يتبع والتحجر في المسائل العلمية خطر جداً ويجر الى الركود والتوقف.

هذا والذي يلزم التنبيه عليه انّ المطالب الواصلة الينا عن طريق الوحي في الامور العقائدية لها حالة واحدة ولا اختلاف ولا تناقض فيها فمثلاً نجد بعض كلمات الامام الرضا عليه السلام وكأنها أخذت من كلمات أميرالمؤمنين عليه السلام وفي خطبة له عليه السلام نجد بعض العبارات فيها نفس العبارات الواردة في خطبة أميرالمؤمنين عليه السلام. نعم من الممكن أن يكون المستفاد من الوحي ـ بعد التحقيق في السند والدلالة ورعاية الضوابط ـ متفاوتاً في الفهم منها من شخص الى آخر ولا اشكال في وجود الاختلاف مع رعاية الضوابط ونحن لا ندعي انه لابد وأن يكون فهم الكل للادلة واحداً لكنا نعتقد انه لو كان التحقيق بالطريقة التي قلنا، فسوف تقترب النظرات وسوف يحصل الاتفاق في المسائل الهامة وهذه هي طريقتنا.

وللفيض الكاشاني عبارة رائعة حول الاستفادة من الوحي التي اكد فيها على هذه الجهة التي بيّناها حيث يقول في تفسير الآية الشريفة من سورة عبس المباركة ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَانُ إِلَىٰ طَعَامِهِ﴾[1]. التي ورد في تفسيرها ما في الكافي عن الباقر عليه السلام انّه قيل له في سورة عبس المباركة ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَانُ إِلَىٰ طَعَامِهِ﴾ ما طعامه؟ قال: «علمه الذي يأخذ عمن يأخذه»[2] فقد بين الامام الباقر عليه السلام اهم مصداق الآية الشريفة وتأويلها ويقول الفيض الكاشاني بعد نقله لتلك الرواية «أقول: وذلك لان الطعام يشمل طعام البدن وطعام الروح جميعاً، كما أنّ الانسان يشمل البدن والروح معاً فكما انه مأمور بأن ينظر الى

---

١ - عبس/ ٢٤.

٢ - *الاصول من الكافي*، كتاب فضل العلم، النوادر.

غذائه الجسماني ليعلم انه نزل من السماء من عندالله سبحانه بأن صب الماء صباً إلى آخر الآيات فكذلك مأمور بأن ينظر إلى غذائه الروحاني الذي هو العلم ليعلم انّه نزل من السماء من عندالله عزّ وجلّ بأن صب امطار الوحي الى ارض النبّوة وشجرة الرسالة وينبوع الحكمة فأخرج منها حبوب الحقائق وفواكه المعارف ليتغذىٰ بها أرواح القابلين للتربية فقوله عليه السلام: «علمه الذي يأخذه عمن يأخذه» أي ينبغي له أن يأخذ علمه من أهل بيت النبوة الذين هم مهابط الوحي وينابيع الحكمة الآخذون علومهم من الله سبحانه حتى يصلح لان يصير غذاء لروحه دون غيرهم ممن لا رابطة بينه وبين الله من حيث الوحي والالهام فان علومهم اما حفظ اقاويل رجال ليس في اقوالهم حجة واما آلة جدال لا مدخل لها في المحجة وليس شيء منها من الله عزّ وجلّ بل من الشيطان فلا يصلح غذاءاً للروح والايمان ولما كان تفسير الآية ظاهراً لم يتعرض له وانما تعرض لتأويلها بل التحقيق ان كلا المعنيين مراد من اللفظ باطلاق واحد»[1].

والحاصل انّ كلّ من يعتقد بالوحي فهذا كلامه والكل يذعنون بلزوم الاستفادة من الوحي كما وانّ الكل يقبلون كلام رسول الله صلى الله عليه وآله حيث قال: «انّي تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي»[2].

---

١ - *تفسير الصافي*، ذيل الآية المذكورة، ٢٨٧/٥.

٢ - وهذا ما يحكم به العقل وحينما يصل العقل الى الوحي تتم الاستفادة من الوحي وهذا هو عمل العقل ونقل الكلمات الآخرين من باب لطائف الكلام والاّ فاللازم هو أن يفهم الانسان المطالب والمهم هو أن يقف على تلك المطالب بنفسه كما وانه لا تقليد في هذه المطالب ولابد فيها من التحقيق.

وعلينا أن نلاحظ هل عمل بهذا الكلام من الرسول ﷺ عملاً؟ فأين عمل به وأين ترك؟ والحال انّ الكل يقبلونه فالكثير لم يعتنِ بالوحي وهناك من توجه نحو الوحي الاّ انه أخذ بتأويله وتوجيهه واللازم في هذه المباحث هو الوصول إلى هذه المرحلة وان نثبت ما ادعيناه[١].

المسائل المبحوث عنها

وأمّا المسائل المبحوث عنها من مسائل التوحيد فهي كالتالي:

١ ـ النسبة بين الخالق والمخلوق وهل هي بالتباين أو بالتسانخ أو بنحو العينية والاتحاد؟

---

١ - هناك شواهد كثيرة (في زماننا ومن تقدم علينا) ان بعض الاشخاص يصلون بفكرهم إلى بعض المطالب بعيداً عن الوحي ويحاولون تطبيق افكارهم على ما جاء به الوحي فعلى سبيل المثال قبل ثلاثين سنة حدوداً طرحت في بحثي الآيات من آخر سورة الفرقان ﴿وَعِبَادُ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى ٱلْأَرْضِ هَوْناً وَإِذَا خَاطَبَهُمُ ٱلْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلاَماً * وَٱلَّذِينَ يَبِيتُونَ لِرَبِّهِمْ سُجَّداً وَقِيَاماً.....﴾ وبعد انتهاء البحث جائني شاب وقال لي: لم نسمع في خطابكم وكلامكم ما لا ربط له أو ما فيه الاشتباه، اما في هذه الليلة فقد كان كلامكم بعيداً عن الصواب جداً حيث فسرت الآية ﴿وَٱلَّذِينَ يَبِيتُونَ لِرَبِّهِمْ سُجَّداً وَقِيَاماً﴾ وقلت انّ هؤلاء يستفيدون من الليل فيصلون ويركعون ويسجدون...وقد صغرت الآية واضعفت ما فيه من مطالب هامة، قلت له وما هو معنى الآية؟ فقال عبادالله يستقرون في الليل في حصون القتال ثم ينهضون للقتال وبطريقة حرب العصابات قلت له: انّ كلامك في مكانه المناسب له الف دليل ودليل، لكن ليس هذا معنى الآية ولابد من توضيح الآية حتى يتضح ذلك معناها، ومثال آخر من كلام المتقدمين نجد ابن عربي يفسر الآية الشريفة ﴿لَقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوا إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ﴾ ويقول: ـ كفرالذين قالوا انّ الله هو المسيح لانهم حصروا الله في المسيح ـ *ممد الهمم* في شرح *فصوص الحكم*/٣٥٧.

أقول: كانت نتيجة هذه الافكار هو تأويل الآية بهذا الشكل.

وحول كلّ واحدة من هذه الأمور فسوف يقع البحث بشكل معمق وبكامل الدقة لابد من البحث وعلىٰ أي واحد منها يدل الدليل العقلي والنقلي؟ وقد بينا طريقة البحث وهي التعقل في الادلة الوحيانية واذا ماكانت منافيةً للعقل فسوف نحققها وننظر هل انّ الادلة العقلية قائمة علىٰ صحتها أم لا؟ سوف نحققها عقلاً ونبيّن الادلة النقلية الدالة على التباين بين الذات الالهية المقدسة وسائر المخلوقات ولا نكتفيبالادلة النقلية حولها وكذلك سوف نحقق ما اذا قام الدليل النقلي علىٰ السنخية أو العينية بين الذات المقدسة الالهية وبين سائر المخلوقات.

٢ ـ بحث العلية وكون الذات الالهية المقدسة علة تامة وهل هذا المعنى صحيح أو انّ الله جل وعلا فاعل موجد؟

٣ ـ مسألة الفناء في الله جلّ وعلا.

٤ ـ التجلي

٥ ـ العلم والارادة وهذه المسائل لابد من بحثها في بحث التوحيد وان شاء الله تعالىٰ نبحثها مفصلاً ومن كل الجوانب والابعاد.

واذا ما حصل لنا مجال فسوف نبحث هذه المسائل: القدم والحدوث، الجبر والاختيار، وفاعلية الذات الالهية المقدسة وكذلك نبحث عن مسألة المعاد مع مجموعة من مطالب يوم القيامة ـ الحشر، الجنة، النار، الصراط، تطاير الكتب، الميزان، العذاب و... ـ ومقدمة للدخول في البحث نوضح بعض الجمل والعبائر وسوف يأتي تفصيلها في المباحث الآتية.

قال الله تبارك وتعالىٰ:

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[١]، ﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾[٢]

هناك أكثر من سبعين رواية حول مايستفاد من هذه الآية.

فعن أميرالمؤمنين عليّ عليه السلام: «الذي بان عن الخلق فلا شيء كمثله»[٣].

وعن الرضا عليه السلام: «ومباينته ايّاهم مفارقته انيّتهم»[٤].

ولاميرالمؤمنين عليه السلام خطبة عجيبة في مسجد الكوفة ننقل منها جملة واحدة: «مباين لجميع ما أحدث في الصفات»[٥] يعني ان حقيقة الذات الالهية المقدسة مباينة للخلائق ولا يتوهم انّ الله جلّ وعلا مباين للمخلوقات في الصفات لا في الذات وذلك فانّ الله جلّ وعلا حينما يكون مبايناً للاشياء في كل الصفات فمعناه ان ذاته جل وعلا مباينة للاشياء وبهذا المعنىٰ ايضاً وقع التصريح حيث قال أميرالمؤمنين عليه السلام: «لانه خلاف خلقه فلا شبه له من المخلوقين»[٦].

وهنا لك روايات من الممكن أن يدعي البعض دلالتها على السنخية ومن الممكن أن يدعي دلالة بعض الروايات الآخر على العينية ولذا فنحن سوف نبحث كلّ الروايات من جميع الجهات ان شاء الله تعالىٰ.

---

١ - الشعراء/ ١١.

٢ - الزمر/ ٦٧.

٣ - توحيد *الصدوق*، باب ٢، باب التوحيد ونفي التشبيه، ١/ ٣٤.

٤ - مسند *الامام الرضا* عليه السلام، ١/ ٤١.

٥ - عيون *اخبار الرضا* عليه السلام، ٢/ ١١١، *بحارالانوار*، ٤/ ٢٢٢.

٦ - توحيد *الصدوق*، باب ٢، باب التوحيد ونفى التشبيه، ١/ ٥٢.

اسئلة وأجوبة

السؤال الاوّل:

لقد تفضلتم من خلال كلامكم انّ العقل محدود ومن الممكن انه في بعض المسائل لا يكون موصلاً الى الحقيقة وقلتم ايضاً ان لا تضاد ولا تناقض بين العقل والوحي فبالنسبة للمسائل التي لا يصل اليها العقل ما هو الدليل علىٰ عدم منافاة العقل مع الوحي؟

الجواب: انه من الواضح انّ العقل لا يدرك بعض المسائل مثل مسائل المعاد[1] وحينما يدرك العقل انّ الوحي من قبل الله جلّ وعلا وبعد ملاحظة ان العقل كاشف في الحقيقة وانّه يدرك الواقع فلا يمكن أن يكون هنا لك تضاد وتناقض بين الوحي والعقل، فالعقل حجة الله وكذلك الوحي حجة الله ولذا

---

١ - من أحسن الامثلة الدالة علىٰ عدم ادراك العقل لبعض المسائل هو مثال المعاد ولملا صدرا كلام رائع حيث يقول: لو اردت الاطلاع على المعاد بعقلك فستكون كالذي يريد ان يعلم الاصوات بعينه ويطلع على الالوان والاشكال باذنه ومع ذلك فانه في تفسيره لسورة (يس) فقد استدل بالعقل في هذه الموارد التي لا يدركها العقل. وهذه عين العبارة: «واياك أن تستشرف الاطلاع عليها من غير جهة الخبر والايمان بالغيب بأن تريد أن تعلمها بعقلك المزخرف ودليلك المزيف فتكون كالأكمه الذي يريد أن يعلم الالوان بذوقه أو شمّه أو سمعه أو لمسه وهذا عين الجحود والانكار لوجود الالوان فكذلك الطمع في ادراك احوال الآخرة بعلم الاستدلال وصنعة الكلام عين الجحود والانكار لها فمن أراد أن يعرف القيامة بفطانته المعروفة وعقله المشهور فقد جحدها وهو لا يشعر».

فليس من المعقول أن يحصل التنافي والتعارض بينهما وعلى هذا فمن الواضح انه لا يمكن التعارض بينهما. نعم، كما اوضحنا ان هنالك بعض الظواهر الواردة عن طريق الوحي تتنافىٰ مع القواعد العقلية لكن الوحي قبل كلّ أحد قد بيّن المراد منها أحسن من الكل مثلاً ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾[١] معناها الظاهري هو انّ لله جلّ وعلا روحاً وانّه قد انفصل شيء منها و... وهذه المعاني مخالفة للقطعيات ولذا نجد الوحي يفسر هذه الآية ويقول انّ اضافة الروح إلى الله جلّ وعلا اضافة تشريفية[٢] ـ لا حقيقية ـ ومن جانب آخر انّه يقع التنافي والتعارض فيما إذا كان للعقل حكم، امّا لوكان للوحي كلام في أمر وليس للعقل حكم في ذلك الأمر فلا يمكن أن يقال انّ هنالك تنافياً وتعارضاً بينهما.

السؤال الثاني:

انّ معرفة القرآن الكريم والروايات علىٰ درجات. فهنالك مراتب للمعرفة وهنالك ظواهر وبواطن وحول مقياس التنافي بين الأحكام العقلية وظواهر الآيات والروايات كيف يتم تشخيص هذه الأدلة أنّها في عرض واحد، مثلاً من الممكن أن يذكر مورد في بعض الروايات في جواب سائل عادي لم يتعمق في طرح سؤاله وفي مقابل ذلك مطلب عقلي يكشف لنا حقيقة المطلب فوق مستوى ذلك الجواب، فمن الطبيعي انّهما ليسا في مستوىٰ واحد حتّى يتم مقايسة أحدهما للآخر.

الجواب: نقول انه لا شك في تفاوت الاشخاص في الاستعداد وادراك

---

١ - الحجر/٢٩.

٢ - توحيد *الصدوق*، باب ٢٧ معنى قوله عزّوجلّ ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾ ص ١٦٦.

المطالب العلمية وانّهم ليسوا بمستوىٰ واحد فالبعض في مستوى معين يعبر عنه بعامة الناس وهنالك من يمتاز بمستوى عقلي فائق ومع ملاحظة هذا التفاوت في المستوى والادراك فأي مانع من كون الآية أو الحديث تتكلم مع الاشخاص الذين بهذا المستوى السافل بنوع معين وتتكلم مع من هو بمستوى أعلىٰ بشكل آخر؟

ومن الممكن انّ اولئك الذين هم بمستوى سافل لأنّهم لا يدركون الكلام مع من هو بمستوى أعلى ان يقولوا انّ ذلك الكلام مخالف للعقل. فمن المسلمات انّ ادراك الاشخاص متفاوت وقد خاطب الوحي في كثير من الأحيان الاشخاص بمقدار فهمهم وادراكهم مثلاً يسأل شخص عن امكان ادخال الدنيا علىٰ كبرها في البيضة علىٰ صغرها بلا أن تصغر الدنيا ولا أن تكبر البيضة وقد أجابه الإمام عليه السلام فوراً بأنّ مشاهدتك بعينك إلى الدنيا والسماء، فما أعظم هذه القدرة حيث أن بؤبؤ عينك بمقدار حبة عدس إلاّ انّك تشاهد فيه الجبال والغابات والسماء.

وفي مكان آخر أجاب الإمام عليه السلام عن هذا السؤال بأنّه هنالك قدرة أعظم من تصغير الدنيا وتكبيرها البيضة وادخال الدنيا في البيضة، وأجاب اميرالمؤمنين عليه السلام في مكان آخر «انّه لا يكون» ومن الواضح انّ الائمة عليهم السلام يجيبون بأجوبة مختلفة ولذا فلا مانع من القول بأن الآيات والروايات تطرح أجوبة متعددة باعتبار اختلاف مراتب المطلب العلمي ولذا لا يدرك المطالب العالية من يفكر بمستوى نازل وسافل وحول هذا السؤال نقول اولاً: انّه لا تعارض ولا تنافي فيما بين الظاهر والباطن واختلاف درجات معرفة المطلب

العلمي ـ في الموارد التي لم يصرح بها عدم ارادة الظاهر منها ـ والمطالب وإن كانت تطرح بمستويات مختلفة لأجل تفاوت الاستعدادات والقابليات العلمية لكن حيث لا يمكن في الواقع وقوع المتناقضين والمتضادين ولذا فلا يصدر من الوحي كلام متناقض ابداً.

السؤال الثالث:

نعم لا تنافي في متن الواقع، امّا الكلام حول طريقتكم في التحقيق؟ فالعارف كلامه مغاير ظاهراً للمعنى الأوّليّ للآية.

الجواب: المعنى الأوّليّ للآية لا يتنافىٰ مع المعنى بمستواه العالي للآية ولذا في التعقل يستفاد أيضاً من المطالب العالية ويذعن العقل للتفاوت مع اثباته لعدم التنافي ايضاً.

والحاصل انّه لو كان المستفاد عند شخص يتنافىٰ مع الآية، فلا يمكن أن يكون صحيحاً، والتفاوت في المعنى وإن كان صحيحاً لكنه ليس تناقضاً وتنافياً. هذا ومن المعلوم انّه لا يحق لاحد تفسير بواطن الوحي برأيه فانّ التفسير بالباطن له شرطان:

١ ـ البواطن ترتبط بالله جلّ وعلا وقوله فيها هو السند.

٢ ـ البواطن لا تتنافىٰ مع الأصول التي جاء بها الوحي ومتونه.

السؤال الرابع:

من لديه اشكال وشبهة في اصل التوحيد هذا الشخص سوف يدرك حقانية الوحي.

الجواب: نعم لا يدرك حقانية الوحي وقد قلنا سابقاً انه هنالك مسئلتان لا ربط لهما بالوحي:

١ ـ اصل اثبات الله جلّ وعلا.

٢ ـ ونبوة النبيّ.

السؤال الخامس:

لو كانت هاتان المسئلتان هما في رأس المسائل ممّا يستقل العقل بـهما فالعقل يستقل قطعاً في ادراك المسائل التي هي من توابعهما.

الجـواب: لو دققتم في كلامنا فنحن قلنا انّ هذين الامرين لابد وأن يتم التحقيق عنهما عن طريق العقل الاّ انه يمكن أن تكون هـنالك مسـائل فـي التوحيد مما لا يدركها العقل وطبعاً ان للعقل في كلّ مسألة استدلالاً واضحاً وهو في مكانه محفوظ.

السؤال السادس:

إذن ليس من الضرورة تحكيم الوحي أوّلاً ثم العقل.

الجواب: لقد قلنا بالتعقل في الوحي يعني اعمال العقل فيما جاء به الوحي فانّ العقل في كلّ الموارد التي يدركها ويفهمها فالوحي يساعده قطعاً ويؤيده والاّ فالعقل كاف، والتعقل فيما جاء به الوحي في المسائل التي هي محل خلاف ولا كلام لنا في المسائل التي تتضح للعقل ويستقل في ادراكها.

السؤال السابع:

انّ وجود الله جل وعلا من البديهيات فلماذا لا تستفيدون من اسـلوب القرآن الكريم في اثبات الذات الالهية المقدسة؟ فـانّ الكـلام حـول اثـبات

التوحيد انّما هو مع المسلمين فلماذا نلقي الوحي إلى جانب ونتمسك بالأدلة العقلية وحينئذ نقع في الخطاء والاشتباه؟

الجواب: هذا الاسلوب جيد إلاّ انّه يحدد من علمنا ففي بعض الاحيان نستفيد من الاستدلالات الوحيانية وذلك بعد قبولنا للوحي فانّ الله جلّ وعلا اعلم من عباده في التدليل على اثبات ذاته المقدسة اذاً لابد لنا من أن نتعلم كيفية الاستدلال في اثبات الذات المقدسة، نحن نقول: اننا بعد ان ادركنا بعقلنا حقانية الوحي فمن أحسن موارد التحقيق هو الرجوع الى الوحي حتى نتعلم الاستدلال من الله جلّ وعلا فانّ الاستفادة من القرآن الكريم لاجل تثبيت المطالب العلمية هي من أحسن الاساليب لذا بعنوان التعلم من ذي علم الاحسن هو الاستفادة من الوحي وتعليمها للآخرين ولا اشكال في المسائل التي لم يبينها الوحي.

السؤال الثامن:

لقد تفضلتم انّ المعيار في قبول الروايات هو صحة السند ووضوح الدلالة. أقول وعلىٰ هذا الحساب فانّ خبر الواحد حجة في الأمور العقائدية فإذا كان حجة فبأي دليل؟ وإن لم يكن حجة فبأي دليل؟

الجواب:

الجملة التي بينتها كانت أعم من المقصود، فباعتبار السند يثبت الاستناد فكلما زادت درجة الوثوق والاطمينان للانسان زادت نسبة الاستناد فلو كانت الأحاديث متواترة نقول هذا ممّا جاء به الوحي قطعاً ولو لم نقطع بالحديث نقول اسناد هذا الكلام إلى الوحي مظنون فلو لم نقطع بمطلب من المطالب لا

ننسبه إلى الوحي بل بنسبة ما انكشف لنا ننسب ذلك إلى الوحي.

السؤال التاسع:

التحقيق حول تنافي الروايات مع الاستدلالات العقلية والفلسفية انما يكون فيما اذا كانت الروايات قطعية.

الجواب: كلامنا حول هذا المورد هو: الاشكال والخدشة في الاستدلالات العقلية وحينئذ تبقىٰ الروايات علىٰ قوتها.

السؤال العاشر:

لو أراد شخص خارجاً عن الدين ان يتحقق عن الدين بواسطة الادلة العقلية فحينئذ تكون مسألة المعاد محلولة حسب النظرة الفلسفية بخلاف النظرة الظاهرية العادية فانّ المسألة غير قابلة للحل ويلزم منها التناسخ.

الجواب: الخارج عن الدين يعني الشخص الذي لا يعتقد بالدين يشكل على المعاد المذكور في القرآن الكريم ويقول انّه ليس عقلياً، هذا الكلام قد أوضحنا سابقاً اشكاله وقلنا انّه ليس عقلياً لا بمعنى انّه يتنافىٰ مع العقل بل بمعنى انّه لم يثبت لدى العقل فلو قال هذا الشخص انّ المعاد يتنافىٰ مع العقل فلابد من اثبات ذلك.

فنحن نعتقد بالمعاد بمعنى انّ الله جلّ وعلا أخبر بذلك وهذا لا يتنافىٰ مع العقل، وبتعبير الخواجه نصيرالدين الطوسي ـ والضرورة قاضية بثبوت المعاد الجسماني من دين النبيّ ﷺ مع امكانه ـ فالضرورة من دين الاسلام تثبته ولا منافاة فيه للعقل فلو لم يكن منافياً للعقل كفت في ثبوته الأدلة النقلية.

السؤال الحادي عشر

مثلاً ملا صدرا ذكر المعاد الجسماني في حين انّ ابن سينا لم يصل إليه.

الجواب: ابن سينا لم يصل إليه من باب انّه لايريد تغيير النصوص الدينية بخلاف ملاصدرا فقد غيّر نصوص الدين ونحن لا نريد تغيير النصوص الدينية ولذا نقول هذا المقدار من عدم منافاة المعاد مع العقل فالادلة النقلية تكفي في اثباته، ضمناً انّ المعاد الجسماني الذي قال به ملاصدرا هو المعاد المثالي وقد أوضحنا ذلك في محله.

السؤال الثاني عشر

ما هو معياركم للموارد التي لايدركها العقل فكثير بحثوا هذه المسألة ويعتقدون انّ العقل يستطيع ادراك هذه المسألة فلابد من أن يتضح هذا الموضوع وملا صدرا يقول انّ المعاد الجسماني محال عقلاً.

الجواب: انّه لو استطاع أن يثبت المحالية من جهة عقلية ولم نستطع نحن من نقض استدلالاته فكلامه صحيح إلاّ انّ استدلاله حيث كان منافياً للنصوص رددناه وكذلك رددنا استدلاله عقلاً وقد حققنا ذلك في بحث المعاد وسوف يأتي إن شاء الله.

المحاضرة الثانية:

المسألة التي يراد بحثها هي مسألة العلاقة بين الخالق والمخلوق فهل انّ الله جلّ وعلا بالنسبة إلى الخلائق عين وجودها؟ أو هنالك تناسب وتناسخ بينهما؟ أو لا هذا ولا ذاك بل هنالك تباين بينهما؟

تعريف السنخية والبينونة

وقبل الدخول في البحث لابد من تشخيص معنى السنخية والبينونة:

١ ـ البينونة بين الله جلّ وعلا والكائنات هي بمعنى عدم الاشتراك الحقيقي بين الذات الالهية المقدسة وما سواها من المخلوقات.

٢ ـ السنخية: المقصود من السنخية والذي ينفىٰ بالبينونة هو الاشتراك في الحقيقة.

السنخ في اللغة بمعنى الاصل والاساس فحينما يقال هذا الشيء يسانخ ذلك الشيء يراد بذلك انهما يشتركان في اصل واحد واساس واحد.

آيات نفي السنخية

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[1]

﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾[2]

﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَداً سُبْحَانَهُ بَلْ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلٌّ لَهُ

---

١ - الشورى/١١.

٢ - الزمر/٦٧.

قَانِتُونَ﴾[١]

المستفاد من هذه الآيات هو نفي معنى السنخية وذلك لانّ معنى نفي المثيل لله جلّ وعلا هو نفي السنخية ايضاً لانه من أقوى موارد الاشتراك هو الاشتراك في الحقيقة فاذا اشترك شيء مع شيء في الحقيقة فقد تحقق ما هو الاّ هم في مثلتيهما، ومن البديهي انّه مع نفي المثلية علىٰ الاطلاق ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾ تثبت البينونة لذا فانّ المستفاد من هذه الآية الشريفة هو نفي السنخية بمعنى الاشتراك في الحقيقة. وهكذا يستفاد هذا المعنى من بعض الآيات الآخر مثل قوله تعالى: ﴿**سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ**﴾ كما انّ سورة التوحيد المباركة تدل علىٰ هذا المعنىٰ كاملاً.

روايات نفي السنخية

وفي هذه المسألة نجد أنّ المطابق للآيات والمؤكد لها هي الروايات الكثيرة ودلالتها أوضح واصرح من الآيات المباركة وسوف نبين قسماً منها، وحول هذا الموضوع فالروايات في مختلف كتب الحديث[٢] كثيرة والتي ذكر قسماً منها الشيخ الصدوق في كتابه التوحيد وسوف نتكلم عن الاستدلال العقلي للسنخية فيما سيأتي والآن نحن بصدد بيان الروايات وكيفية الاستدلال بها.

١ - يقول اميرالمؤمنين عليه السلام في وصف الذات الالهية المقدسة:

---

١ - البقرة/١١٦.

٢ - مثل توحيد الصدوق وكتاب الكافي وبحارالانوار وفي مختلف الادعية ومجامع الحديث.

«الذي بان من الخلق فلا شيء كمثله»[١]

وهذه الرواية تفسر وتبين لنا معنى الآية المباركة ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ وتقرير الاستدلال واضح حيث صرح الامام عليه السلام بالبينونة بين الخالق والمخلوق والمراد من البينونة هو نفي السنخية كاملاً يعني نفي الاشتراک في الحقيقة ولذا حينما يقال هنالك بينونة بين الخالق والمخلوق فمعناها هو نفي الاشتراك بينهما.

٢ - ويقول الامام الرضا عليه السلام «خلق الله تعالىٰ الخلق حجاباً بينه وبينهم ومباينته ايّاهم مفارقته انيّتهم»[٢].

فنفس ايجاد الخلائق والموجودات هو الحجاب بين الله تعالىٰ والمخلوقات لا انّه هنالك حائل بينه تعالىٰ وبين مخلوقاته فنفس ايجاد الخلائق هو حجاب ويستفاد هذا المعنىٰ من حديث آخر كما سيأتي توضيحه حيث انّ الله تعالىٰ يباين الخلق تبايناً ذاتياً ولذا فنتيجة ايجاد الخلائق هو الحجاب وقد أشير في ذيل الحديث الى هذه الجهة بقوله عليه السلام : «مباينته اياهم مفارقته انيّتهم» فتباين الذات الالهية مع الخلائق بهذا المعنى وهو: «ان الحقيقة الذات الالهية المقدسة تباين وتفارق حقيقة الاشياء والموجودات ولا اشتراك بينهما اصلاً[٣].

٣ ـ يقول الامام الرضا عليه السلام: «فكل ما في الخلق لا يوجد في خالقه و كلّ

---

١ - توحيد الصدوق، ٣٢/١.

٢ - توحيد الصدوق، ٣٢/٢ وقد ورد نقله في بعض الكتب الحديث ايضاً.

٣ - الانيّة: تعني حقيقة الشيء.

ما يمكن فيه يمتنع من صانعه»[١] لوكان هنالك تسانخ واشتراك في الحقيقة بين الخالق والمخلوق فلا معنى لهذه الرواية فالحديث واضح وصريح بأن لا تسانخ ولا اشتراك.

٤ ـ يقول أميرالمؤمنين عليه السلام: «الذي لا من شيء كان ولا من شيء خلق ما كان قدرة بان بها من الاشياء وبانت الاشياء منه»[٢] فالله جلّ وعلا لا من شيء كان موجوداً ولا من شيء خلق الخلائق فهو ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ وذلك لانه مباين للاشياء والاشياء مباينة له تعالىٰ[٣].

٥ ـ ويستمر أميرالمؤمنين عليه السلام في حديثه السابق ويقول: «حدّ الاشياء كلها عند خلقه اياها ابانة لها من شبهه وابانة له من شبهها»[٤]. فيؤكد عليه السلام في هذا الحديث على التباين بينه تعالىٰ وبين المخلوقات.

٦ ـ وفي موضع آخر يقول عليه السلام: «لانه خلاف خلقه فلا شبه له من

---

١ - توحيد الصدوق، باب التوحيد و نفي التشبيه، ح ٢، ص ٤١ و بحار الانوار، ٢٨٥/٥٤.

٢ - توحيد الصدوق، باب التوحيد و نفى التشبيه، ح ٣، ص ٤٢، الاصول من الكافي، كتاب التوحيد، باب جوامع التوحيد، ح ١، ١٣٤/١.

٣ - القدرة هنا كناية عن الذات الالهية المقدسة ولعل التعبير بالقدرة من جهة ان هذه الصفة توضح المقصود اكثر من باقي الصفات وهذا الحديث الشريف حصل فيه تحريف في نسخة ملاصدرا ففيه «فدرة» بدل «قدرة» وقد شرح ملاصدرا الفدرة بالقطعة وحاول بعباراته اثبات ذلك الاّ انّ الأمر ليس كذلك فليس هذه القطعة وذلك الجزء مبايناً للاشياء ولو جعلنا الفدرة بمعنى القطعة للزم التركيب في الذات الالهية وحيث لا تركيب في الذات المقدسة فالنتيجة هي انّه تعالى بان من الأشياء ويتعين هذا المعنىٰ مع لفظ القدرة التي جاء في النسخ الاخرىٰ.

٤ - توحيد *الصدوق*، ٤٢/٣.

المخلوقين»[١] وهنا يصرح عليه السلام بنفي السنخية بينه تعالىٰ وبين المخلوقات ويثبت البينونة.

٧ ـ ويقول الامام الصادق عليه السلام:

«ومن شبه الله بخلقه فهو مشرك انّ الله تبارك وتعالى لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شيء وكل ما وقع في الوهم فهو بخلافه.»[٢]

وهذا الحديث واضح في الدلالة علىٰ نفي السنخية.

٨ ـ وينقل الإمام الرضا عليه السلام عن أميرالمؤمنين عليه السلام انّه قال في ضمن خطبة: «الحمد لله الذي لا من شيء كان ولا من شيء كون ما كان مستشهد بحدوث الاشياء علىٰ ازليته وبما وسمها به من العجز علىٰ قدرته وبما اضطرها اليه من الفناء علىٰ دوامه لم يخل منه مكان فيدرك بانيّته ولا له شبه مثال فيوصف بكيفية ولم يغب عن علمه شيء فيعلم بحيثية مبائن لجميع ما احدث في الصفات وممتنع عن الادراك بما ابتدع من تصريف الذوات»[٣].

كلّ ما أوجده الله تعالىٰ من الموجودات العالية السافلة والنورية و... فهو مباين في الصفات مع الله جلّ وعلا، فالله جلّ وعلا لا يدرك من خلال الموجودات المتغيرة والحادثة والتي يتصرف بها نعم يعلم وجوده بذلك لكنه لا يدرك وقوله عليه السلام: «في الصفات» لا بمعنى انّ ذاته تعالىٰ لا تباين الاشياء وذلك لانّ الصفات اذا كانت تباين المخلوقات فانّ منشأ هذا التباين هو الذات

---

١ - توحيد *الصدوق*، ٤٨/٣.

٢ - توحيد *الصدوق*، باب التوحيد ونفي التشبيه، ح ٣٦، ص ٧٨، و *بحارالانوار*، ح ٣٠، ٢٩٩/٣.

٣ - توحيد الصدوق، باب التوحيد ونفي التشبيه، ح ٢٦، ص ٦٨، و بحارالانوار، ح ٢، ٢٢١/٤ و ٢٢٢.

والصفات هذا كما اوضحه بعض الاعاظم بمعنىٰ في الصفة يعني انّ الله جلّ وعلا يباين مخلوقاته في التوصيف والتعريف ولا اشتراك ولا تسانخ في البين والحاصل من الحديث هو نفي السنخية واثبات التباين.

٩ ـ يقول أميرالمؤمنين عليه السلام: «ولا يخطر ببال أولي الرويات خاطرة من تقدير جلال عزته لبعده من أن يكون في قوى المحدودين لانه خلاف خلقه فلا شبه له من المخلوقين»[١].

وقوله عليه السلام: «كنهه تفريق بينه وبين خلقه»[٢]

وعليه فما نقلناه من عبارات مختلفة من الاحاديث المتقدمة فانما هو نموذج من أحاديث كثيرة جداً[٣] دالة وبشكل واضح على البينونة ونفي السنخية بين الخالق والمخلوق وطبعاً تدل علىٰ نفي العينية والاتحاد ايضاً كما سيأتي البحث عنها.

إذاً كما بيّنا اننا بتعقلنا لمّا جاء به الوحي سوف نصل إلى الحقيقة بلا أن نخسر مصباح العقل أبداً بل نستفيد بواسطة هذا المصباح المنير من منبع الوحي ـ هذا المنبع الذي يصدقه العقل ـ ونعلم بسعته وعدم خطئه بعد صحة السند واتضاح الدلالة وقد رأينا كيف ان هذه الروايات قد بينت التباين بين الخالق والمخلوق.

---

١ - *التوحيد الصدوق*، باب التوحيد ونفي التشبيه، /٥٢، *بحارالانوار*، ٢٥٧/٤.

٢ - توحيد *الصدوق*، باب التوحيد ونفي التشبيه، ٣٧/٢.

٣ - مع مراجعة المجامع الروائية يتضح انّ الروايات حول هذا الموضوع كثيرة جداً وكلها علىٰ معنى واحد ومنسجم ومطابق للآية المباركة ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾.

بعد ما استفدنا من الأدلة النقلية نحقق المسألة من جانب عقلي وإذا ما كان هنالك اشكال عقلي حول الموضوع فسوف نكون ملزمين حينئذ بسحب اليد عن جميع الروايات وبعبارة أخرىٰ بعد وضوح المسألة كثيراً إذا ما كـان الاستدلال العقلي في نفي ما جاء في الروايات وتأويلها بيناً وواضحاً فلابد لنا من التفكير في علاج هذه الروايات[١].

والآن نطرح واحداً من الاستدلالات العقلية الظاهر في نفي التباين.

الدليل العقلي لنفي السنخية

يقول البعض انّ البينونة المستفادة من الادلة النقلية تتنافىٰ مع الدليـل العقلي وذلك لانه لابد بين العلة والمعلول من تسانخ وتشابه والاّ لصدر كلّ شيء من كلّ شيء فلو لم يكن هناك تسانخ وتشابه بينهما لصدر الماء من النار ولتولد البعير من بيض الدجـاج وهكـذا اذاً لابـد مـن السـنخية بـين العـلة والمعلول، وحيث انّ الذات الالهية المقدسة علة لجميع المخلوقات وخالقة لها فلابد من وجود تناسخ وتشابه بينه تعالىٰ وبين مخلوقاته فلا بينونة بينهما فما يستفاد من الادلة النقلية من البينونة بينهما محل اشكال قوي من جهة عقلية لان السنخية بين العلة والمعلول من جملة القواعد العقلية الواضحة والاّ لصدر كلّ شيء من كلّ شيء.

فالذات الالهية المقدسة علة والمخلوقات معلولة لها ـ فيجب أن يكون بين الخالق والمخلوق سنخية وشباهة... ـ وحينئذ فلا بينونة بينهما والدليـل

---

١ - لقد بالغ الفلاسفة في تأويل الآيات والروايات حتى انّهم فسروا بعض الكلمات اللغة العربية بـالمعنى المضاد لها والشواهد علىٰ ذلك كثيرة من جملتها تأويل كلمة العذاب بالعذب والعذوبة.

العقلي لا تخصيص فيه ولا استثناء له حتى نقول انّ الذات الالهية المقدسة خارجة عن هذه القاعدة العقلية بل القاعدة عامة للكل والنتيجة هي انتفاء البينونة بين العلة والمعلول.

الجواب: انّ هذه القاعدة يعني التسانخ بين العلة والمعلول تختص بالعلل الطبيعية الموجدة للمعلول كما صرح بذلك بعض الاكابر وذلك لان المعلول ينفصل عن العلة حقيقة وبعبارة اخرىٰ انّ وجود المعلول انما هو تنزل لوجود العلة وصادر من ذاتها وصميمها فاذا كانت العلة طبيعية فسوف يكون المعلول متولداً منها وتنزل لوجودها مثل الحرارة بالنسبة للنار ولذا فمن البديهي أن تكون العلة متناسبة ومتسانخة مع معلولها اما لو كانت العلة فاعلة بالارادة والمشية فلا يكون فعلها ومخلوقها تنزل لوجودها[١].

فالله جلّ وعلا فاعل بالارادة والمشية لا انه علة طبيعية ونتيجة ذلك لا يكون مخلوقه يعني معلوله تنزلاً لوجوده وقطعة خارجة من صميم ذاته ورشحة من رشحات وجوده فانّ حقيقته جلّ وعلا انّه «لم يلد» فلا شيء ينفصل منه جلّ وعلا[٢].

وحينئذ فلا معنى للتنزل، وعليه فالقاعدة العقلية المذكورة لا مجال لها

---

١ - التعبير بالعلة بالنسبة الى الذات الالهية المقدسة سوف يأتي البحث عنه وانه هل يمكن اطلاق العلة بالمعنى الاصطلاحي على الذات الالهية المقدسة أم لا؟ وهل يمكن التعبير عن الله جلّ وعلا بالفاعل التام؟ هذه من جملة المباحث المطروحة في التوحيد.

٢ - ولو كان الانفصال من أي نوع من أنواع اللطافة مثل انفصال رائحة الورد من الورد أو انفصال دهن اللوز من اللوز أو انفصال كلام الانسان من الانسان وانفصال حالات الانسان بالنسبة الى نفسه...

بالنسبة للذات الالهية المقدسة فالذات الالهية المقدسة خارجة عنها تخصصاً ولسنا بحاجة الى تخصيص القاعدة فانّ القاعدة محدودة بالعلل الطبيعية وحينئذ نقول لو لم يكن تشابهاً بين العلة الطبيعية ومعلولها لصدر كلّ شيء من كل شيء، اما لو كانت العلة فاعلة بالمشية والارادة والمخلوق موجَد له، فلازم الايجاد هو التباين لا التناسخ وذلك لأنّ الفاعل حينما يوجد الاشياء والاشياء ـ المخلوقات ـ توجد بعد ما كانت مسبوقة بالعدم هو انّ ذاته عين الاحتياج والافتقار وانّها لا تقتضي الوجود لانّها موجَدة قد اعطيت التشخص بعد إن لم تكن فهي مباينة للذات الغنية التي لا احتياج لها ـ وحسب الاصطلاح واجبة الوجود ـ اذاً الاستدلال العقلي المذكور في مقابل مادلت عليه الادلة الوحيانية انّما يرتبط بالعلل الطبيعية لا بالفاعل بالارادة والاختيار وعليه فهذا الاستدلال لا علاقة له بما هو المستفاد من الادلة النقلية ولا معنى له، في العلل الطبيعية حيث انّ المعلول رشحة من رشحات العلة وقطرة من فيضانها وقطعة من صميم وجودها، فالتسانخ بينهما صحيح بخلاف الفاعل بالارادة إذ انّه جلّ وعلا (لم يلد) فلا يمكن أن يكون هذا الاستدلال نافياً للتباين بين الخالق جلّ وعلا والمخلوق.

اسئلة وأجوبة

السؤال الاول: قانون السنخية انما يكون فيما اذا كانت العلة موجِدة والعلة الطبيعية ليست موجِدة اذاً هذا القانون ينحصر بالعلل الموجِدة.

الجواب: كان السؤال عن القاعدة المذكورة وأنها ترتبط بالعلة الموجِدة وأما العلل الطبيعية فليست عللاً في الحقيقة لأنّها ليست موجِدة ويعبر عنها بالمعدات وتنحصر العلة الموجدة بالذات الالهية المقدسة اذاً القاعدة ترتبط بنفس الذات الالهية المقدسة وعليه فالقاعدة تثبت التناسخ والتشابه ونفي التباين والاّ لصدر كلّ شيء من كلّ شيء.

فاذا كان شيء سبباً لوجود شيء وكان ذلك الشيء من العلل الطبيعية فمن الواضح انه لم يكن ذلك المسبب بارادة منه فلا ارادة في البين ولذا فلو فرضنا للمعلول علة طبيعية ففي هذا الفرض حيث لا يوجد الفاعل بالارادة وليست العلة مريدة في الطبيعي فمن الطبيعي أن يكون المعلول تنزلاً لتلك العلة واما اذا كانت العلة مريدة وليست من العلل الطبيعية بل هي فاعلة بالارادة فما هو الدليل علىٰ التسانخ بين العلة والمعلول، وحسب الفرض ليس من علة الاّ الذات الالهية المقدسة وهي شيء واحد فاذا قيل لابد من تشابه وتسانخ والاّ لصدر كلّ شيء من كلّ شيء.

فانّا نقول حول الذات المقدسة الالهية انه يصدر منه كلّ شيء بالارادة لانه فاعل بالارادة والعقل انما يحكم بالتسانخ والتشابه بين العلة والمعلول لو

كانت العلة من العلل الطبيعية اما لو كـان الفـاعل بـالارادة ويـوجد الاشـياء المتباينة والانواع المختلفة بمشيئته وكل الأشياء كانت بمشيئته لا أنّها تنزلت من ذاته ولذا لوكانت العلة مريدة فاللازم أن يـقال «يـوجد مـنه كـلّ شـيء بالارادة» وهذا هو الصحيح فهو يخلق كل شيء بلا فرق بين كونها مادية أو نورية سفلية أم علوية.

وأمّا قولهم «لصدر كلّ شيء من كلّ شيء» فهو صحيح لو كانت العـلة طبيعية لا مريدة اذن كلّ شيء يوجد بارادته فهو يوجد المتباينات فاننا اذا قبلنا بانه يوجد الاشياء فمعناه انه أوجد المخلوقات لا أنها ترشحت كالفيضان من ذاته ولا ان ذاته تطورت من طور الى طور اخر ونحن الآن بصدد بيان عدم مخالفة الادلة الوحيانية مع العقل ولو ادعى احد صحة القول بالعينية وان ليس في العالم الاّ حقيقة واحدة وتطوراتها وتنزلاتها ومراتبها...

فاننا سوف نبحث هذا الادعاء وحينذاك يتبين لنا مدىٰ صحة هذا الادعاء ولو كان صحيحاً فلا موقع لكلامنا المتقدم لكنا الآن في مقام التعقل في الادلة الوحيانية وقد طرحنا مسألة البينونة ونمحص الاستدلال العقلي حول التسانخ بين العلة والمعلول ونقول انه لو كانت العلة طبيعية فالقول بالسنخية صحيح اما لوكانت العلة فاعلة بالارادة فلا يـدلنا العـقل عـلىٰ السـنخية بـين العـلة والمعلول فاذن اذا كان الفاعل بالارادة، فاللازم ان صدر كل شيء منه ونقول لا يصح القول بالسنخية للفاعل بالارادة فكل شيء يوجد بارادته.

السؤال الثـاني: لم يرد التعبير بالعلة في الآيـات والروايـات فـما هـو التفاوت بين الخالق والعلة حيث ورد التعبير في الآيات والروايات مكان العلة

بالخالق.

الجواب: سوف يأتي الجواب عن ذلك.

السؤال الثالث: هل الانسان فاعل بالارادة أم فاعل طبيعي ولو كان فاعلاً بالارادة فالمفروض أن يصدر منه كلّ شيء.

الجواب: الانسان بالنسبة إلىٰ بعض الأمور فاعل بالارادة والانسان ايضاً لا تسانخ ولا تشابه بينه وبين افعاله فإذا ما أوجدتم هيئة فهل هذه الهيئة مسانخة لكم فحول الله جلّ وعلا ذكروا انه لو كان فاعلاً بالارادة فانه تعالىٰ يوجد كلّ شيء منه بالارادة وليس كذلك الانسان لانه محدود وعاجز وليست الفاعلية بالارادة كافية في ايجاد وصدور كلّ شيء فلا يفهم ذلك منها بل المفهوم منها عدم التسانخ بين العلة والمعلول.

السؤال الرابع: ما ذكرتم من تباين بين الخالق والمخلوقات انما هو التباين الوجودي كما تقتضيه القاعدة يعني كما انّي ممتاز في الوجود وبفاصلة عن الاشياء كذلك الله جلّ وعلا بالنسبة للمخلوقات.

الجواب: لا فان الله جلّ وعلا حقيقة لا تشابه ـ بأي نوع من أنواع التشابه ـ حقيقة المخلوق «كلّ شيء يمكن في ذات المخلوق لا يمكن في ذات الخالق» والنتيجة هي البينونة الكاملة وحيث انّ هذه البينونة، بينونة في الحقيقة فلا معنىٰ لافتراقها وابتعادها عن الاشياء وذلك لانّ الاشياء يفترق ويبتعد احدها عن الآخر إذا كانت من سنخ واحد فالافتراق فيها افتراق عزلة ومكان اما بالنسبة للذات الالهية المقدسة فحيث انّه تعالىٰ ليس من سنخ الاشياء فالبينونة بينه وبين الاشياء حقيقية.

السؤال الخامس: البينونة المذكورة لا تتفق مع بعض الادلة النقلية مثل قوله تعالى ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّاهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾[١] فاذا كان الله جلّ وعلا هو الاوّل والآخر فالقاعدة تقتضي ان لا مجال لغيره في العالم حتى يحتل رتبة اخرىٰ من العالم.

الجواب: سؤالكم يقول بأنه هنالك ادلة نقلية يفهم منها السنخية صاحب السئوال: لا، ليس الكلام عن السنخية ولاالمخلوق ولامقارنة الخالق بالمخلوق .

الجواب: اذن كلامكم خارج عن بحثنا.

صاحب السئوال: حينما يكون الله جلّ وعلا هو الاوّل والآخر، فلايبقى في العالم مكان خال منه حتىٰ يمكن أن يشغله الآخرون.

الجواب: سوف نتكلم في بحث العينية والاتحاد وسوف نقرر استدلالكم هذا بشكل اقوىٰ مماذكرتم ونجيب عليه وحيث اننا سوف نبحث ذلك مفصلاً اكتفي هنا بالاشارة الى الجواب فأنتم تقولون مع ملاحظه انّه تعالىٰ «هوالاوّل والآخر والظاهر والباطن» انه لا يبقىٰ شيء خال حتى نقول بالسنخية والبينونة فالمعنى هو انّه تعالىٰ محيط بكل شيء.

صاحب السؤال: لا ليس هذا المقصود بل المقصود انه هنالک قسم اخر غير ما ذكرتموه من الاقسام التي اجبتم عليها واثبتم منها البينونة فلا تنحصر الاقسام بما ذكرتم بل هنالک قسم اخر في العلاقة بين الخالق والمخلوق

---

١ - الحديد/٣.

وارتباطها وهي علاقة التجلي بمعنى ان الله جل وعلا مشتمل علىٰ كل كمالات المخلوقات اما في نفس الوقت لاتشابه بينه وبينها.

الجواب: سوف يأتي الجواب حول هذا مفصلاً لكنكم حيث ذكرتم ذلك لابأس بالاشارة الى الجواب فنقول انه لو قيل بأنّ العلاقة بين الخالق والمخلوق لا تنحصر بالبينونة والسنخية والعينية بل هنالك قسم آخر وهو التجلي (يعني التجليات والمجلي الظاهر والمظهر) ونقول في الجواب انّ هذه التجليات غيرالمتجلي أم نفسه.

صاحب السؤال: لانفسه ولا غيره[١].

الجواب: كلامكم هو انّ التجليات لاغيره ولا نفسه وحينئذ نسئل هل هذه التجليات تعذب وتنعم ويرد عليها التكليف أم لا.

صاحب السؤال: كيف ما كان فالتجلي امر حقيقي.

الجواب: هذا الامر الحقيقي عينه تعالىٰ أم غيره؟

صاحب السؤال: لا نفسه ولا غيره.

الجواب: هل تقلبون انّ التجليات لها حقيقة ولها هوية.

صاحب سؤال: نعم بشكل غير مستقل.

الجواب: اذن خلاصة كلامكم حول العلاقة بين الخالق والمخلوق انّه هناك قسم آخر وهي علاقة التجلي وهي غير السنخية والعينية وقد تقدم استفادة البينونة من الادلة النقلية بالطريقة التي بيناها وهل هناك ادلة اخرىٰ

١ ـ أقول: لا تخفىٰ مغالطة هذا الكلام بعد وضوح وبداهة استحالة ارتفاع النقيضين فانّ التجلي اما أن يكون عين الذات الالهية أو غيره ولا يمكن ارتفاع النقيضين ـ المترجم.

تثبت أم تنفي ذلك وهل هناك ادلة عقلية تنفي البينونة أم لا فسوف يأتي الكلام مفصلاً في ذلك، لكنا لحد الآن أثبتنا من الادلة وبكامل الوضوح البينونة.

السؤال السادس: كل هذه المباحث متفرعة علىٰ هذا الموضوع وهو هل يطلق على الله جلّ وعلا انه علة أم لا؟

الجواب: هنالك مطالب متعددة في أذهان الاعزاء سوف يأتي البحث والتحقيق عنها في محلها ولا يمكن طرحها في محاضرة واحدة والمطلب المذكور بعنوان التأييد سوف يأتي تحقيقه ولا معنىٰ لكون الذات الالهية المقدسة علة بالمعنىٰ الاصطلاحي فلا مجال لهذه المباحث الآن فانّ هذا الكلام ادعاء ايضاً ولابد من تحقيقه ولو كان جلّ وعلا علة بالمعنىٰ الاصطلاحي فسوف تنتفي كثير من المباحث وحيث لم نصل الى تحقيق هذا المطالب فلذا لا يسعنا الدخول في المباحث عن هذا الطريق ولابد من تحقيق الادلة النقلية الاخرىٰ وهل لها دلالة علىٰ نقض ما قلنا أم لا مثل رواية «داخل في الاشياء لا كشيء داخل في شيء»[١].

وتعابير أخرىٰ مثل قوله تعالىٰ ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ﴾[٢] وقوله تعالىٰ ﴿صِبْغَةَ ٱللَّهِ﴾[٣] فلابد من بحث جميع هذه الادلة لكن لابد لنا هنا من الاشارة الى جواب هذا السؤال فحول علاقة التجلي نقول هل تقولون بوجود غير فقير

---

١ - اصول الكافي، كتاب التوحيد، باب انّه لا يعرف الأ به، ٨٢/٢.

٢ - الحديد/٣.

٣ - البقرة/١٣٨.

ومحتاج محض غيرالله جلّ وعلا حتى مع فرض التجلي والظهور أم لا.

وإذا كنتم قائلين بذلك فهل ذلك الغير موجد لتلك الحقيقة الغنية بالذات أم لا؟ طبعاً سيكون الجواب انّه لابد من فرض كونه مغايراً و الاّ لولم نفرضه مغايراً فسوف تنهدم كثير من الامور فلو فرضنا ان وجود هذا التعابير تنزلاً لوجود الله جلّ وعلا فهو اذن نفسه جلّ وعلا واذا فرض وجوده ترشيحاً فكذلك هو نفسه جلّ وعلا واذا كان تطوراً لذاته تعالىٰ فهو نفسه ايضاً.

من الممكن أن يقال انّ الشيء بلحاظ انه تنزل عن الذات يكتسب محدودية وبهذا اللحاظ يعني التطور والتنزل غيره تعالىٰ لانّه شيء متطور عنه اذن بلحاظ التطور نقول انه غيره تعالىٰ ولو جردناه عن اللحاظ نقول انّه عينه ونفسه اذن وصلنا الىٰ أنّ التجلي غيره أو نفسه فلو قلنا انه نفسه فالامر مشكل وان قلنا انه غيره فهو مشكل ايضاً وطريق الحل أن نقول انه مع قيد لحاظ التطور والتعين والتنزل غيره ومع غض النظر عن هذا اللحاظ هو نفسه وحينئذ نسأل هل هذا اللحاظ امر وجودي أو اعتباري؟ فلو كان اعتبارياً فلا قيمة له ولا يغير من الواقع شيئاً ولو كان وجودياً فهو غيره جلّ وعلا وبذلك قد أثبتنا الغيرية والحال كنا بصدد نفيها.

والحاصل لا طريق لهم الاّ أن يقولوا بأنّ الاشياء كلها هي‌الله جلّ وعلا وان لحاظ العينية والتطور والتعين والرتبة والتنزل كلها من الامور التي نلاحظها نحن ولا ربط لها بالواقع اذا ما قلنا باعتبارية اللحاظ فلو كان التعين من زاوية الواقع مع لحاظ اعتبار خاص غيره ومع غض النظر عن ذلك الاعتبار نفسه اذن لاصبحت كلّ بحوثنا لغواً فاذا قلنا انّ الله جلّ وعلا موجد

فمعناه انه تعالىٰ حقيقة أوجد شيئاً وان ذلك الموجد مسبوق بالعدم الحقيقي فكل هذه المعاني سوف تكون بلا معنىٰ لانه لا وجود لهذا الموجَد بل هو تنزل وترشح وتطور له ولو كان كذلك من التنزل والترشح والتطور فلا شك في وجود السنخية بل العينية.

السؤال السابع: كل الروايات التي استدل بها جاء التعبير فيها بكلمة الذات والذات بمعنى حقيقة الشيء وليس مراد من يقول بالسنخية والعينية من الذات هو الحقيقة بل مرادهم من ذلك هو الماهية ولقد ذكرتم ان اسفل مراتب الذوات هي الهيولىٰ ومن اليقيني انّ الماهيات ليست بحقيقة واحدة وانّ القائلين بالسنخية لا يقولون بوحدة الموجود فهم قائلون بالسنخية في الوجود والاّ لا معنىٰ للسنخية في الماهية فلا يعتقدون بوحدة الموجود فهم ليسوا مشركين.

وعلىٰ هذا يمكن الجمع بين السنخية والبينونة فالبينونة تكون في الموجودات في الماهيات وهذا أمر مسلم في مرحلة الذات والروايات تؤكد علىٰ ذلك ايضاً.

والقائلون بالسنخية يعترفون بذلك ايضاً (كما هو في كتبهم كثير) وأمّا السنخية في الوجود والعلة والمعلول والمسبوقية بالعدم فهذه مما ترتبط بالوجود فتم الجمع بين القول بالسنخية والقول بالبينونة كما وانّ الروايات لا تنفي السنخية في الوجود بل تنفي السنخية في الذات يعني الماهية.

الجواب: لقد ذكرتم انّ المراد من التباين هو التباين في الذات والمراد من الذات هي الماهية وتباين الماهيات أمر متفق عليه والروايات صريحة في

ذلك والذي يعتقد بالسنخية انما هو في الوجود ولا قائل بالسنخية بالنسبة الى الماهية.

أقول أولا، انّ التعبير بالذات هو الذي ورد في الروايات وقد اولتم هذا التعبير بالماهية لكنا نسأل هل انّ ماهية الله جلّ وعلا غير وجوده.

صاحب السؤال: لا.

الجواب: علىٰ هذا وبتعبيركم بأن الماهية في مورد الذات الالهية المقدسة تعني الوجود اذن فوجود الله جلّ وعلا مباين لذات الموجودات حيث انّ ذات الباري جلّ وعلا مساوية للوجود وفي الموجودات الذات تكون بمعنى الماهية وحينئذ نقول انّ ذات الباري (وجوده جل وعلا) مع ذات المخلوقات (ماهيات الخلائق) متباينة وحول الموجودات فانكم تقولون فيها بالماهية وترونها معدومة فالماهيات عندكم معدومة لكن ليس بحثنا عن المعدومات بل بحثنا عن هذه الاشياء الموجودة فليس كلامنا في الماهية التي تفرض مقابل الوجود (والمفروض هو القول باصالة الوجود) «ما شمت رائحة الوجود»[1].

فمن الواضح والبديهي انّ البحث المطروح يرتبط بالذات الالهية المقدسة وهذه الكائنات الموجودة المتحققة.

صاحب السؤال: ليس مقصودنا مخالفة الروايات.

الجواب: اذن هذه الروايات ليست ناظرة الى هذه المسألة بل هي ناظرة الى انّ الذات الالهية المقدسة وهذه الموجودات والتي باجمعها طاردة للعدم

---

١ - *الاسفار*، ١/٤٩.

انّهما متباينان.

السؤال الثامن: العلة المريدة تحصل مع الاسباب الطبيعية.

الجواب: هذا صحيح بعد ما خلق الله جلّ وعلا الاسباب ثم يجعل هذه الاسباب عللاً اعدادية لخلق اشياء اخر أما لو نظرتم في الخلقة الابتدائية التي خلقها جلّ وعلا فلا وجود للعلة الطبيعية بالنسبة للمخلوق الاوّل وابتداء الخلقة بل العلة ارادية واذا كانت ارادية فلا وجه للتشابه بينها وبين معلولها ونحن نفهم لزوم الشباهة بين العلة والمعلول بكامل الوضوح فيما لم تكن العلة مريدة حتى توجد الشيء بل العلة تتنزل الى المعلول.

صاحب السؤال: نحن الناس عندنا علة ارادية يعني ان المعمار حينما يريد بناء دار لابد وان تكون خريطة تلك الدار في ذهنه وهو لا يستطيع أن يريد تدريس درس خارج فقه مجتهد وكذلك المجتهد لا يستطيع أن يريد تكوين خريطة بناء دار اذن ليس المراد خارجاً عن ارادة المريد كما يقال عند العامة من الناس (كل اناء ينضح بما فيه) فالله جلّ وعلا يقول: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[1] وحول المخلوقات ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾[2] اذن ليس ما اخلقه خارجاً عني بل اني تجليت والكل يشبهونني وهذا القول بالشباهة لا يوجب الكفر والشرك وبذلك أجبنا عن قولكم بأنّ العلة المريدة لا توجب الشباهة بين العلة والمعلول.

الجواب: الذي تقولونه هو لزوم السنخية للعلة الارادية لاجل ان الفقيه لا

---

١ - البقرة/٣٠.

٢ - الاسراء/٤٤.

يستطيع أن يخطط للبناء خريطة وكذلك المهندس لا يستطيع تدريس درساً فقهياً وذلك لعدم التشابه بين الفقيه وعمارة العمارة حتى يستطيع ارادة تخطيط الخريطة وكذلك العكس وحاصل ذلك انّ الأفعال الارادية لابد وان تتناسب مع الفعل المراد فكلّ شخص لابد وأن يفعل ما يناسبه ويسانخه وبذلك تثبت السنخية.

أقول: اولاً ان العمارة التي خطط خريطتها المهندس هل هذه الخريطة تشابه المهندس وتسانخه أو تشابه العمارة وتسانخها.

صاحب السؤال: تسانخ علم المهندس، عين ذاته لأنّ علمه في روحه.

الجواب: من العجيب أن يكون علم المهندس عين روح المهندس يعني ذات المهندس فقد قالوا لحد الآن ان علمنا غير ذاتنا والفرق بيننا وبين الله جلّ وعلا انّ ذاته تعالىٰ: علمٌ ذاته قدرة ذاته حياة اما بالنسبة لنا فنخن شيء لنا العلم لنا القدرة.

صاحب السؤال: ليس من الصحيح اذا كنا شيئاً له العلم اذا ما متنا فسوف لا نستطيع ابدا جواب منكر ونكير في عالم القبر.

الجواب: اذن نحن عين علمنا وقدرتنا ونسئلكم انكم حينما لا علم لكم فهل أنتم لا وجود لكم.

صاحب السؤال: العلم علىٰ قسمين: حصولي وحضوري.

الجواب: هل انك حين لا تعلم كنت موجوداً أم لا.

صاحب السؤال: نعم كنت موجوداً لكني لست مهندساً.

الجواب: علىٰ هذا فعلم المهندس غير ذاته وهذا الأمر من الواضحات

وعلىٰ هذا حتى في هذا المورد ايضاً فهنالك شيئان يعني العلم شيء وذاتكم شيء آخر. فاذا كان لديكم علم الهندسة كان بامكانكم تخطيط خريطة الدار واذا كان لديكم علم الفقه كان باستطاعتكم تدريس الفقه واذا كان لديكم علم الطب كان بامكانكم الطبابة والحال ان الطبابة والهندسة والفقه أمور مختلفة وعلىٰ هذا فمن الممكن أن تتعلق ارادتكم بأمور مختلفة والنتيجة ان الفاعل بالارادة بامكانه أن يريد الاشياء المختلفة والمتباينة وبهذا الترتيب تنتفي السنخية بين الفعل والفاعل، والفاعل بالارادة كما رأيتم تتعلق ارادته باشياء متباينة والتي هي غير ذاتكم ولا سنخية بينكم وبينها والحاصل ان الفاعل لو كانت فاعليته بالارادة فلا مانع من صدور الاشياء المختلفة منه.

السؤال الثامن: هذا السؤال ناظر الى المحاضرة السابقة حيث تفضلتم بأنّ بعض المسائل والمبادي حيث لا يدركها العقل فلذا لا حكم له فيها ونتيجة ذلك عدم التنافي بين العقل والوحي والسؤال هو، ما هو الملاك والمعيار في تشخيص الموارد مما لا يدركها العقل فكيف نشخص الامور التي لا يدركها العقل.

الجواب: هنالك ملاك واضح وهو العقل يعني انّ العقل حينما يلاحظ شيئاً يرى ان ذلك الشيء خارجاً عن دائرة ادراكه والعقل هو الذي يشخص ذلك فالمعيار في تشخيص الموارد في كونها داخلة تحت ادراك العقل أم خارجة عن ادراكه هو العقل مثلاً حول اخبار العالم وجزئيات وقايعه فالعقل لا طريق له لذلك وهو يفهم أن ذلك خارج عن ادراكه وهو يعين الحد بين ما يدرك وما لا يدرك طبعاً هنالك مسائل لا بهذا الشكل فقد يدركها عقل ومن الممكن ان

لا يدركها اخر ولا اشكال في ذلك كما كنا نحن في الصغر حيث لا نفهم لماذا كان حاصل ضرب ٢×٢ = ٤.

السؤال التاسع: حول بحث السنخية لابد للفاعل من أن يكون واجداً لكمال ما يوجده وعلىٰ هذا فالمثال المطروح يثبت السنخية فالمهندس الذي يخطط للخريطة واجد لهذا الكمال في ذاته ولو لم يكن واجداً لما استطاع أن يقوم بذلك العمل ومن الممكن أن يكون شخص واجداً لعشرة كمالات وبذلك يستطيع أن يقوم بعشرة اعمال مختلفة ومع ذلك فالسنخية محفوظة ولم تذهب من البين والله جلّ وعلا كامل مطلق وعليه فتصدر منه المخلوقات المختلفة.

الجواب: هنالك اشكالات سوف نطرحها ويأتي الجواب عنها ونكتفي هنا بكلمة واحدة ونقول ان كلامكم هذا اشارة الى قانون فاقد الشيء لا يعطيه وعليه فكل شيء لا يمكن أن يكون موجِداً(لكمال شيء) فاقداً له، وجواب هذا الاشكال انّ كلّ ما يسمىٰ شيئاً فواجده لابد أن يكون مالكاً له الاّ ان فقدان الشيء ليس بمعنىٰ العينية، أو الاتحاد مع ذلك الشيء فهذا ليس لازماً بل الصحيح ان معطي الشيء مالك للشيء ولكن لا بمعنىٰ ان ذلك الشيء مفقود في ذاته أو ليس مفقوداً، فهذا غير مطروح اصلاً أو ليس الله جلّ وعلا قد أعطىٰ الجسم؟

صاحب السؤال: الله جلّ وعلا له جسم من جهة عامة الاّ انه لا يشتمل علىٰ نواقصه.

الجواب: فهل له جسم واقعي أم لا وهل الجسم شيء أم لا؟

صاحب السؤال: ليس في محدوديات الاجسام لانها عدمية.

الجواب: اذن لو رفعنا محدودية الجسم فالله جسم (هـذا الحـاصل مـن كلامكم ـ المترجم) هذا البحث سوف يأتي مفصلاً.

السؤال العاشر: المالكية (يعني العلة للكمال) انما تكون بعد الايجاد لا قبل الايجاد وذلك لعدم العلاقة بين الخلق والخالق.

الجواب: أنتم تقولون الايجاد بمعنىٰ ان الموجد لم يكن ثم كان.

صاحب السؤال: نعم لم يكن ثم كان.

الجواب: يعني المحدودية لم تكن ثم كانت؟ أم ذات الشيء وحقيقته؟

صاحب السؤال: المحدوية لم تكن ثم كانت اما كمال الشيء موجود في ذات العلة.

الجواب: الشيء الموجَد والمعلول لم يكن فكان أم لا؟

صاحب السؤال: لم يكن مع هذه المحدودية.

الجواب: اذن لو رفعنا قيد المحدودية فسوف يكون عين ذات الباري جلّ وعلا وهنا يظهر التناقض كاملاً حيث قلتم لم يكن ثم كان فهل انه لم يكن مع قيد المحدودية ثم كان أم لم يكن مع المحدودية أيضاً.

صاحب السؤال: خريطة المهندس التي خططها لم تكن من قبل.

الجواب: نحن كلامنا كلي فما معنى لم يكن فكان.

صاحب السؤال: لم يكن مع هذه الهوية الفعلية.

الجواب: اذن لم يكن مع لحاظ المحدودية وحينئذ نسأل هـل انّ هـذه المحدودية حقيقية؟

صاحب السؤال: لا.

الجواب: اذن لا شيء موجود مع الذات ونكرر كلامنا ونقول لم يكن المعلول ثم كان.

صاحب السؤال: نعم.

الجواب: اذا رفعنا عنه قيد المحدودية فلا يقال لم يكن ثم كان بل كان.

صاحب السؤال: كان كماله.

الجواب: سؤالي بين السلب والايجاب فلابد من أن تقول كان.

صاحب السؤال: نعم كان.

الجواب: اذن النتيجة هي انّ المحدودية أمر اعتباري وعدمي والمخلوقات بلا قيد المحدودية الذي هو أمر اعتباري عينه جلّ وعلا اذن الخلائق نفسه جلّ وعلا بعد رفع قيد المحدودية والحاصل كان فكان.

صاحب السؤال: المهندس له ملكة الطرح والتخطيط فالملكة موجودة لكنه لم يخطط فعلاً ولو لم تكن الملكة موجودة في ذاته لما استطاع أن يخطط.

الجواب: لا مانع من كون الملكة والقدرة موجودة في ذاته اما الكلام في العلة التي أوجدت المعلول فهل المعلول كان تطوراً في ذات العلة فهذا ما سيأتي البحث والتحقيق عنه مفصلاً.

صاحب السؤال: السنخية بهذا المعنىٰ فلا يستطيع أحد أن يفعل اي من فعل من الافعال حتىٰ لوكان فاعلاً بالارادة.

الجواب: نعم الفاعل بالارادة لو كان محدوداً فلا يستطيع أن يفعل ما يشاء فانا وأنت حيث لم ندرس علم الهندسة لا نستطيع تخطيط الخريطة.

صاحب السؤال: نعم لانه لا سنخية بيننا وبين خريطة البناء.

الجواب: كلامكم اذن هو انّ عدم السنخية بين الفاعل بالارادة وبين معلوله أمر غير صحيح لانا نرىٰ اننا فاعلون بالارادة لكنا لا نستطيع ان نفعل كلّ شيء.

صاحب السؤال: لا أريد أن أقول ذلك بل أريد أن أقول اننا نستطيع فعل الافعال التي توجد بيننا وبينها سنخية بمعنىٰ اننا نشتمل علىٰ كمال ذلك الشيء.

الجواب: انا أريد أن اوضح ما تقول اننا فاعلون بالارادة ولا نستطيع أن نفعل ما نريد بل الذي نفعله ونريده من الفعل ماكان بيننا وبينه مسانخة يعني لابد وأن يكون قد حصلناه من قبل ثم بعد ذلك نقدر علىٰ ارادته وفعله.

صاحب السؤال: نعم.

الجواب: انّ الذي الشيء الذي لم تحصله لا يمكنك ارادته لا بمعنىٰ انّ الشيء الذي يمكنك ارادته لابد وأن يكون مسانخاً لك يعني يشترك معك في الحقيقة والذات والخريطة التي خططتها لا تشترك معك في الحقيقة والذات.

صاحب السؤال: السنخية يعني انّ الفاعل لا يشتمل علىٰ كمال الموجَد بنحو أتم واعلىٰ، فالمهندس قادر علىٰ التخطيط.

الجواب: نحن فسرنا السنخية بالاشتراك في الحقيقة والذات.

صاحب السؤال: ما معنى الاشتراك في الحقيقة؟ الاشتراك في الحقيقة يعني انهما يشتركان في الوجود لا انّ المقصود الاشتراك في الغاية.

الجواب: الذي نقوله هو انّ السنخية يعني الاشتراك في الحقيقة وان

واقعيتهما شيء واحد.

صاحب السؤال: فسر الواقعية فانّ الفلاسفة لايرون حقيقة الله جلّ وعلا مع حقيقة الممكنات واحدة وهذا واضح جداً في نفس الوقت يقولون بالسنخية.

الجواب: إذن ثبت المطلوب فقد وصلنا إلى انّ حقيقة الله جلّ وعلا غير حقيقة الممكنات فلا اشتراك بينهما.

صاحب السؤال: مع القول بالسنخية في نفس الوقت.

الجواب: اذن المقصود من السنخية ليس الاشتراك.

صاحب السؤال: نعم لا اشتراك في الحقيقة.

الجواب: إذن اتضح لحد الآن انّه لا اشتراك في الحقيقة والسنخية ليست بمعنى الاشتراك في الحقيقة فاذا قلنا ان السنخية موجودة اما لا بمعنىٰ الاشتراك في الحقيقة بل المراد كما هو المستفاد من الروايات البينونة.

صاحب السؤال: وكل الفلاسفة قائلون بذلك.

الجواب: فما هو المعنى الآخر حينما نقول بالسنخية يعني انّ الفاعل واجد للكمال (يعني كمال المعلول) وبذلك يستطيع ايجاد المعلول.

صاحب السؤال: الكمال المتناسب للمعلول.

الجواب: الكمال المتناسب ليس بلازم حيث انكم قد رجعتم الى انّ المعلول وجود متطور للعلة وعلىٰ هذا فأمّا أن نخرج عن الاصطلاح أو نحافظ عليه فاذا قلنا ان السنخية لا تعني الاشتراك في الحقيقة بل المراد انّ العلة واجدة للمعلول.

صاحب السؤال: الكمال بنحو أتم وأكمل.

الجواب: أنتم تقسمون المعلول الى الكمال وغيره وتقولون انّ المقصود هو انّ العلة واجدة للمعلول (يعني كمال المعلول).

صاحب السؤال: نعم.

الجـواب: نقول المعلول الذي وجد يعني لم يكن فكان بدليل انه أوجد فهذا المعلول وهذا الموجد غير العلة أم عينها تقولون في الجواب مع لحاظ التعين غيره وبلحاظ التعين نفسه اذن نقول الموجد لم يكن فكان غير العلة أم عينها؟ وتقول مع لحاظ التعين غيره وبدونه نفسه وهنا نقول هذا التعين امر وجودي أم عدمي فنقول انه عدمي والنتيجة هي ان المعلول عين العـلة واذا كان الامر كذلك فالنتيجة فوق السنخية[١].

واذا قلنا الموجود لم يكن فكان والعلة واجدة لكمال هذا المـعلول ولا تشتمل علىٰ نقائصه فسؤالنا هو ما هو نقص هذا الموجود (المعلول) فهل نقصه غير نفسه وهل هو وجودي أم عدمي.

صاحب السؤال: عدمي.

الجواب: اذن لو كان عدمياً فلا محيص لنا من الرجوع الى ما سبق يعني انّ النقص لو كان عدمياً بلا محدودية في البين فيكون نفسه (يعني المـعلول نفس العلة) واذا كان هو نفسه طبعاً فالسنخية بينهما بل العينية ثابتة وإذا قلنا انّ الله جلّ وعلا أوجد الاشياء بمعنىٰ انّ الموجَد حقيقة قائمة بـالغير (يـعني

---

١ - يعني ان لا سنخية بل المعلول والعلة واحدة ـ المترجم.

تحتاج في وجودها الى الغير) وفقير بالذات والموجِد حقيقة غني بالذات.

والحاصل انّ حقيقة الفقير بـالذات (والذي ذاتـه مـحتاجة ولا تـقتضي الوجود بنفسها) مع الغني بالذات (والذي ذاته الغنىٰ وتقتضي الوجود بنفسها) متباينان وان تباين من لا يقتضي الوجود مع من يقتضي الوجود مـقطوع بـه وسوف تأتي كلّ هذه المباحث ان شاء الله تعالىٰ.

المحاضرة الثالثة

الدليل الثاني علىٰ السنخية:

اطلاق بعض المفاهيم علىٰ الذات الالهية المقدسة والمخلوقات بـمعنى واحد.

أحد الاستدلالات القائلين بالسنخية هو اطلاق بعض المـفاهيم بـمعنى واحد عـلىٰ الله جـلّ وعـلا والمـخلوقات (بـنحو الاشـتراك المـعنوي عـلىٰ الموضوعات) وذلك لأنّ اطلاق المفهوم الواحد علىٰ الاشياء المختلفة دليـل علىٰ اشتراكها في حقيقة واحدة لانّ المفهوم الواحد لا ينتزع من المتباينات بما هي متباينات وعلىٰ هذا فلو حُمِلَ مفهوم واحد بمعنىٰ واحد علىٰ اشياء مختلفة يكشف ذلك الحمل عن اشتراك تلك الاشياء في حقيقة واحدة وصنف واحد.

فمفهوم الوجود يطلق علىٰ الله جلّ وعـلا وكـذلك يـطلق عـلىٰ سـائر الكائنات بمعنىٰ واحد فيقال الله موجود، الشمس موجودة، الانسان موجود و... والحاصل انّ اطلاق هذا المفهوم علىٰ الله جلّ وعلا والمخلوقات بمعنىٰ واحد دليل علىٰ اشتراكها في حقيقة واحدة.

تحقيق ونقد الدليل الثاني

وفي جواب هذا الاستدلال نقول: انّ اطلاق مفهوم واحد بمعنىٰ واحـد علىٰ اشياء مختلفة في المعقولات الأوّلية (وهي التي يكون عروض المحمول فيها واتصافه في الخارج) دليل عـلي السـنخية، امـا لو كـان المـفهوم مـن

المعقولات الثانية (وهي التي لا يكون المحمول فيها له مابازاء في الخارج بل الموجود في الخارج ذات الموضوع) فلا مانع من اطلاق ذلك المفهوم علىٰ حقائق مختلفة أو انتزاع ذلك المفهوم من حقائق متباينة والعقلاء يطلقون هذه المفاهيم التي هي من المعقولات الثانية (مثل مفهوم الماهية والممكن و...) علىٰ الموضوعات المختلفة والمتباينة، فعلىٰ سبيل المثال مفهوم العرض يطلق علىٰ مقولات متباينة مع بعضها بالتباين الذاتي (مثل الكم، الكيف، الوضع و....) ولا يكون اشتراكها في مفهوم العرض سبباً في اشتراك كل الاعراض في حقيقة واحدة.

علىٰ هذا يستطيع العقل في بعض الاحيان أن ينتزع مفهوماً واحداً من حقائق متباينة (تشترك في معنىٰ معقول واحد يلاحظه العقل) ويطلق ذلك الجامع الانتزاعي عليها وكمثال على ذلك إنّ الذات الالهية المقدسة حقيقة واحدة وبسيطة (المراد هنا من البساطة نفي التركب بتمام المعنىٰ) وتطلق عليها مفاهيم العالم والقادر والحي وفي نفس الوقت المصداق واحد فقط والحقيقة واحدة، كذلك يستطيع العقل من لفظ (طارد العدم) أن ينتزع مفهوماً واحداً يطلق علىٰ الله جلّ وعلا وسائر الاشياء وذلك لأنّ جميع الموجودات والذات المقدسة كلها نافية للعدم وموجودة ولذا فمعنىٰ طارد العدم يصدق حقيقة علىٰ كل هذه الموجودات.

والحاصل انّ اطلاق الوجود بمعنىٰ واحد علىٰ الله جلّ وعلا والكائنات لايثبت السنخية والاشتراك في الحقيقة وذلك لان الموجود اذا كان من المعقولات الثانية، فاطلاقه علىٰ الله جلّ وعلا وسائر الاشياء لايثبت الاشتراك

في الحقيقة.

يقول أحد المشاهير في تعلقيته علىٰ نهاية الحكمة:

«ويمكن المناقشة في هذه الجهة بأن انتزاع مفهوم واحد عن اشياء كثيرة انما يدل علىٰ جهة اشتراك عينية فيها اذا كان ذلك المفهوم من قبيل المعقولات الاولىٰ أي من المفاهيم التي يكون عروضها كاتصافها في الخارج كما انّ كثرة مثل هذه المفاهيم هي التي تدل علىٰ كثرة الجهات العينية.

وأمّا المعقولات الثانية فيكفي لحمل واحد منها علىٰ مصاديقه وحدة الجهة التي يلاحظها العقل كما انه يكفي لحمل اكثر من واحد منها علىٰ مصداق واحد كثرة الجهات الملحوظة عند العقل وان لم يكن بإزائها جهات متكثرة عينية فلا يدل وحدة المعقول الثاني علىٰ وجود جهة عينية مشتركة بين مصاديقه ولا كثرته علىٰ كثرة الجهات الخارجية كما يدل وحدة مفهوم الماهية أو مفهوم العرض علىٰ جهة وحدة ماهوية بين الاجناس العالية والاّ لزم وجود جنس مشترك أو مادة مشتركة بينها وكما لا يدل تعدد مفاهيم الوجود والوحدة والفعلية علىٰ تعدد الجهات العينية في الوجود البسيط الذي لا جهة كثرة فيه»[1].

فالحاصل انّه إذا اطلق المفهوم من المعقولات الأوّلية على المواضيع المختلفة فانّه يكون علامة علىٰ اشتراك تلك المواضيع فيما بينها في جهة الوجود الخارجي وكذلك الأمر في المفاهيم التي تحمل علىٰ اشياء إذا كانت

---

١ - *تعليقة على نهاية الحكمة* / ٤٦.

متعددة، فانّه دليل علىٰ تعدد جهات تلك الاشياء.

امّا في المعقولات الثانية فاطلاق المفاهيم المتعددة علىٰ مصداق واحد لا يكون عن تعدد وتكثر ذلك المصداق في الخارج كما في المثال المتقدم من اطلاق العالم والقادر والحي على الذات الالهية، لكن المصداق واحد كذلك من الممكن أن يطلق مفهوم واحد (باللحاظ الذي اعمله العقل) علىٰ أمور متباينة بلا أن يكون بينها اشتراك في الوجود الخارجي.

وبعبارة أخرىٰ حينما يعبر عن الوجود الواحد البسيط بالوجود والوحدة والفعلية و... فهذه التعابير لا تدل علىٰ وجود جهات كثيرة في الخارج كذلك اطلاق المفهوم الواحد علىٰ الاشياء المختلفة لا يثبت اشتراكها في الوجود الخارجي وبذلك فالدليل الثاني مخدوش وباطل ايضاً.

الادلة النقلية في اثبات السنخية:

يستدل في بعض الأحيان لأجل اثبات السنخية ببعض الآيات والروايات والتي نجد من المناسب تحقيق قسم منها هنا:

١ ـ الآيات:

الف: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ﴾[1].

لاجل اثبات السنخية هكذا استفيد من الآية بأنّه كل شخص يعمل علىٰ اساس طبيعته وشكله النفسي وعليه فكل عمل يصدر من الانسان فهو مسانخ له وبعبارة أخرىٰ كلّ اناء ينضح بما فيه.

---

١ - الاسراء/٨٤.

نقد وتحقيق:

لو تأملنا قليلاً في الآية يتضح انّ الآية بصدد بيان انّ اعمال الناس تتلون بألوان نياتهم وشكلهم النفسي وبعبارة أخرىٰ يعمل كلّ انسان علىٰ وفق نيته وصفاته الروحية (المتمركزة في نفسه) وعلىٰ سبيل المثال اذا ترسخ الحسد أو الكبر في شخصية أحد فان اعماله سوف تكتسب شكلاً اساسه الحسد أو الكبر فالآية ليست في مقام بيان التناسخ والتناسب بل في مقام بيان العمل ومنشأه وصبغته ولاربط للآية بالسنخية اصلاً بمعنىٰ اشتراك النية والعمل في حقيقة واحدة.

فشاكلة العمل بعد اتمامه وأخذه سواء كان علىٰ اساس الاخلاص أم الرياء ولذا فشاكلة العمل لا تشترك مع النية والصفة النفسية في الحقيقة بل لان النية والصفة النفسية كانت هي المبداء والمنشأ للعمل فالعمل علىٰ اساسها يقيم.

وببيان آخر الآية الشريفة تعلن انّ اعمال الناس علىٰ وفق نياتهم تُفعَل وتُعمَل فإذا كانت النوايا خيراً فالعمل صالح واذا كانت شراً فالعمل طالح ولا توجد اي سنخية بين العمل وبين النية والصفة الروحية.

ب: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾[١]

وتقرير الاستدلال واضح فقيل انّ تعبير «من روحي» يثبت السنخية بين الله جلّ وعلا والروح إذن هذه الآية لها دلالة واضحة علىٰ أن الروح من سنخ

---

١ - الحجر/٢٩.

الذات الالهية المقدسة فبين الله جلّ وعلا والروح المذكورة (وبتعبير اخر بين العلة والمعلول) السنخية موجودة.

تحقيق ونقد

جواب هذا الاشكال واضح ايضاً فاذا كان الاستدلال بظاهر قوله جلّ وعلا (من روحي) فالمعنىٰ حينئذ انّ الله جلّ وعلا شيء له روح وروحه قابلة للتقسيم وعن هذه الروح القابلة للتقسيم انفصل جزء وحل في الانسان.

أقول: وبطلان هذا المعنىٰ من الواضحات (الاّ على بعض الافكار التي سيأتي ذكرها).

من الواضح انّ الله جلّ وعلا (لم يلد) وهذه من الاصول المسلمة والاعمدة المستقيمة (التي لا اعوجاج فيها) عند الوحي وعلىٰ هذا، فالاستناد الىٰ قوله تعالىٰ (من روحي) ليس صحيحاً، وقد فسّر الوحي هذه الآية المباركة حيث جاء في حديث عن المعصوم عليه السلام انّ هذه الاضافة، اضافة تشريفية مثل بيت الله وناقة الله وثارالله و...[1].

وعليه فهذه الآية وغيرها من الآيات لا تدل علىٰ السنخية وهنالك بعض الآيات سنطرحها في بحث العينية.

٢ ـ الروايات:

هنالك روايات استدل بها علىٰ اثبات السنخية بين الخالق والمخلوق الاّ انها حين المراجعة نجدها بوضوح ان لا معنىٰ لها الاّ البينونة فلا دلالة فيها

---

١ - راجع توحيد الصدوق / ١٦٦، باب تحت عنوان (معنى قوله عزّوجل: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾ فقد نقل ستة روايات في تفسير هذه الآية الشريفة.

علىٰ السنخية فقط بل لها دلالة علىٰ التباين ولا معنىٰ يمكن ان يستفاد منها الاّ البينونة بين الخالق والمخلوق.

الرواية الاولىٰ:

احدىٰ الروايات التي استدل بها علىٰ السنخية، حديث الامام الرضا عليه السلام حيث يقول: «نأىٰ في قربه وقرب في نأيه فهو في بعده قريب وفي قربه بعيد»[١].

نقد وتحقيق

لقد كان تعبير الامام عليه السلام تعبيراً هاماً وجميلاً للغاية وقد استند اليه في اثبات السنخية لكنه لا معنىٰ له الاّ البينونة فهذه الرواية والروايات المشابهة لها (والتي هي كثيرة) بصدد الاعلام عن هذه الجهة وهي ان اي نوع من التصورات حول المفاهيم المرتبطة بالممكنات لاتصدق بل لا يمكن أن تصدق علىٰ الذات الالهية المقدسة.

فحول الممكنات اذا كانت قريبة فهي ليست بعيدة واذا كانت بعيدة فهي ليست قريبة، وامّا بالنسبة لله جلّ وعلا فيقول الامام عليه السلام انّه في نفس الوقت الذي هو قريب بعيد وفي نفس الوقت الذي هو بعيد هو قريب فكل المفاهيم التي ترد في الذهن لا معنىٰ لها بالنسبة للذات المقدسة وبعبارة اخرىٰ انّ هذه التعابير تُطَمئِن بالَ الانسان بأن لا يتعب نفسه بلا فائدة.

الرواية الثانية:

---

١ - توحيد *الصدوق*، باب التوحيد ونفي التشبيه، ح ١٨، ص ٦٠.

يقول أميرالمؤمنين عليه السلام: «فارق الأشياء لا علىٰ اختلاف الاماكن وتمكن منها لا علىٰ الممازجة»[١].

والاستدلال بهذه الرواية هكذا: انّ افتراق الذات الالهية المقدسة عن الاشياء ليس بمعنىٰ ان مكانه جلّ وعلا منفصل عن الاشياء وانه يختلف عن الاشياء ببعده المكاني وحاصل ذلك ثبوت السنخية بينه تعالىٰ وبين الاشياء.

نقد وتحقيق

الجواب واضح والرواية تثبت عكس ذلك وانه تعالىٰ لا يوجد اي نوع من أنواع التسانخ بينه وبين الاشياء اصلاً فمعنىٰ قوله عليه السلام (فارق الاشياء) أن لا تتصوروا انّه تعالىٰ في جانب والاشياء في جانب آخر (فالاشياء في مكان وهو تعالىٰ في مكان آخر) بل بمعنىٰ عدم العلم بكيفية افتراقه عن الاشياء (فلا كيفية له جلّ وعلا) فلا يمكنكم أن تتصوروا حينما يقال (فارق الله الاشياء) انه ابتعد عنها كابتعاد شيء عن شيء آخر وقوله عليه السلام (تمكن من الاشياء) ليس بمعنىٰ امتزاجه بالمكان كسائر الاشياء حيث تحل في المكان والله جلّ وعلا ليس كذلك (وتمكن منها لا علىٰ الممازجة).

الرواية الثالثة:

يقول أميرالمؤمنين عليه السلام: «لم يحلل في الاشياء فيقال هو فيها كائن ولم ينأ عنها فيقال هو عنها بائن ولم يخل منها فيقال أين ولم يقرب منها بالالتزاق ولم يبعد عنها بالافتراق بل هو في الاشياء بلا كيفية وهو أقرب الينا من حبل

---

١ - توحيد *الصدوق*، باب التوحيد ونفي التشبيه، ح ٢٧، ص ٧١.

الوريد»[١]

نقد وتحقيق

واقعاً كما جاء في زيارات الائمة عليهم السلام «كلامكم نور وأمركم رشد» فقد اشتملت هذه الرواية علىٰ مطالب كثيرة، فلا تتصوروا انّ الله جلّ وعلا حال في الاشياء (مثل حلول الدهن في اللوز وحلول رائحة الورد في الورد وحلول كلّ شيء لطيف في شيء لطيف آخر) ليس عن الاشياء ببعيد حتى يقال هو عنها بائن يعني من جهة المكان (فليس له بينونة مكان وبينونة جهة)، فمن جانب يقول عليه السلام: «لم يحلل»، «لم ينأ» ومن جانب آخر يقول عليه السلام: «لم يخل» فهو لا يخلو منه شيء حتى يقال لا وجود له لكن بلا كيفية وكلّ ما يتصور بالنسبة للممكنات ولو بأدق المعاني لا يصدق علىٰ الذات الالهية المقدسة فلا معنى له بالنسبة لله جلّ وعلا ولا طريق للانسان لادراك ذاته جلّ وعلا.

فالله جلّ وعلا قريب لكن لا بمعنىٰ الالتصاق (كالتصاق الثوب بالجسد وكل انواع الالتصاق كثيفة وظريفة لا معنىٰ له هنا) وكذلك الله جلّ وعلا بعيد لا بمعنى الافتراق.

وقد بينا كل مفردات الرواية فنحن موجودون بالغير وهو جلّ وعلا موجود بنفسه ونتيجة هذا التعبير انه جلّ وعلا أقرب من أنفسنا الينا.

لوازم السنخية الباطلة

١ ـ القول بالسنخية يستلزم اجتماع النقيضين

---

١ - توحيد *الصدوق*، باب التوحيد ونفي التشبيه، ح ٣٤، ص ٧٧.

الذي يقول بالسنخية بين الذات الالهية المقدسة والكائنات (وطبقاً للاصطلاح: السنخية بين العلة والمعلول)[١] لابد وأن يعتقد باجتماع النقيضين أو يقول بعدم وجود الممكن اصلاً كما فعل كثير من الفلاسفة وقالوا ان ممكن الوجود لا وجود له[٢] وذلك لان السنخية لو كانت موجودة بين المرتبة غير المتناهية والمرتبة الضعيفة فمعنىٰ ذلك هو الاشتراك في حقيقة واحدة وهذه الحقيقة الواحدة بالنسبة الى مرتبتها الضعيفة ليست بواجبة الوجود (بل هي ممكنة الوجود) وبالنسبة لمرتبتها العالية هي واجبة الوجود ولازم ذلك هو اجتماع وجوب الوجود مع عدم وجوب الوجود وهذا هو اجتماع النقيضين وهو باطل.

ولذا لابد وأن يقال انّ المقصود من الممكن هو المرتبة الضعيفة من واجب الوجود وعليه فلا يكون ممكن الوجود بالمعنىٰ الاصطلاحي المعروف بل يكون المراد من ممكن الوجود هي المرتبة الضعيفة من وجوب الوجود (والتي هي تشترك مع أقوى المراتب في حقيقة واحدة بمعنى أنها شيء واحد وحقيقة واحدة) ويكون البحث هنا عن العينية والاتحاد بين الذات المقدسة الالهية والكائنات الذي سيأتي الحديث عنه مفصلاً ونذكر لوازمه الكثيرة

---

١ - طبعاً ليس المراد من العلة، العلة الاصطلاحية كما سيأتي الكلام عن ذلك مفصلاً لكن حيث انّ الدارج هو هذا التعبير فلا اشكال من التعبير به مع التنبيه عليه.

٢ - جاء في بعض الكتب والتي قسم منها باللغة الفارسية التصريح بأن الكلام عن ممكن الوجود لاجل التلهي فانّ الكل واجبوا الوجود واذا كان المقصود من الوجوب هو الوجوب بالغير لا بالذات فهذا أمرواقعي وليس من التلهي في شيء.

(ممّد الهمم في شرح فصوص الحكم ـ حسن حسن زاده آملي).

الباطلة وانه لا يمكن الالتزام به اصلاً بأي وجه من الوجوه.

سؤال: التناقض يشترط فيه وحدة الموضوع؟

الجواب: وحدة الموضوع هنا الحقيقة المشتركة بينهما.

سؤال آخر: عدم وجوب الوجود انما هو لوجود الفقير وواجب الوجود انما هو لوجود الغني.

الجواب: نِعَم الكلام، فهذا الكلام هو جواب السؤال فالوجود الفقري (والذي هو حقيقة الفقر) والوجود المستغني (والذي هو حقيقة الغنىٰ) لا يمكن اجتماعهما في حقيقة واحدة فاذا قلتم انهما شيئان لا شيء واحد فقد ثبت المطلوب واذا قلتم في نفس الوقت انهما حقيقة واحدة فسوف يرد عليكم اشكال اجتماع النقيضين.

سؤال ثالث: ليست مراتب الوجود مقومة للوجود حقيقة حتى تقولوا هما شيئان في عين كونهما شيئاً واحداً ويلزم التناقض بل الوحدة في عين الكثرة والكثرة في عين الوحدة.

الجواب: تارة نعبر ونريد أن نفر من ذلك التعبير واخرىٰ نعبر ونريد الكشف عن ذلك التعبير وبيان المراد منه وحينئذ نقول شرحاً للمسألة: هذه المراتب غير نفس الوجود فهي شيء آخر غير الوجود أم انّ مابه الامتياز عين مابه الاشتراك؟

الجواب: اذا كان أحدهما عين الآخر فحينئذ يكون مقوماً لانّ مابه الامتياز عين مابه الاشتراك ولا يوجد شيء اخر والمرتبة الضعيفة مشتركة مع المرتبة القوية في الحقيقة ولا يوجد شيء حتّى يقع الكلام حوله.

صاحب السؤال: لو كانت المراتب مقومة فلابد أن يكون مابه الامتياز غير مابه الاشتراك.

الجواب: نحن نقول انه في الوقت الذي كان مابه الامتياز وكان مابه الاشتراك ايضاً فهل هذه المراتب مشتركة في حقيقة الوجود أم لا؟

صاحب السؤال: نعم مشتركة.

الجواب: اذا كانا مشتركين في حقيقة الوجود نقول هذه الحقيقة في مرتبتها العالية واجبة الوجود ونفس هذه الحقيقة بمرتبتها النازلة ليست بواجبة الوجود فهل القول بتعدد المراتب يحلل لنا هذه المشكلة (مشكلة اجتماع النقيضين).

صاحب السؤال: نحن نعبر بالاتم[١].

الجواب: لا يمكنكم التعبير بالاتم لان المفروض ان المرتبة العالية واجبة الوجود والاخرىٰ النازلة غير واجبة الوجود فالمرتبة العالية حقيقة اخرىٰ لا أنها اتم فانّ الاتم والتمام فيما اذا كانا من حقيقة مشتركة واحدة وحاصل الاشكال هو انتفاء عدم وجوب الوجود.

صاحب السؤال: المرتبة الواحدة (الأولى مثلاً) عدم المرتبة الاخرىٰ.

الجواب: جيد جداً اذاً في النهاية فقد وصلنا الى انّ الحقيقة في المرتبة العالية هي نفس الحقيقة في المرتبة النازلة وعليه نقول هذه الحقيقة كما أنها واجبة الوجود هي غير واجبة الوجود.

---

١ - (بدلاً عن التعبير بالمرتبة العالية - المترجم).

٢ ـ منافاة السنخية مع التوحيد

إذا كانت السنخية ثابتة بين كل المراتب المختلفة ولا يوجد شيء اخر فنفس هذه المراتب (غير العالية) لا توجد في المرتبة العالية، قالوا انّ المرتبة العالية تكون اكمل وأتم وواجدة للمرتبة الاخرىٰ امّا أنها ليست نفس تلك المرتبة وعليه نقول: انّ هذه المرتبة حيث أنها من سنخ المرتبة العالية وسنخ المرتبة العالية من سنخ الوجوب ولذا فهذه المرتبة لابد وأن تكون من سنخ الوجوب ونتيجة ذلك تعدد واجب الوجود بتعداد الموجودات لان كل واحدة من هذه الموجودات هي من حقيقة واحدة وحيث ان تلك الحقيقة واجبة الوجود فالنتيجة ان كل هذه الموجودات هي واجبة الوجود وهذا المعنىٰ مناف للتوحيد الالهي وابطال له.

سؤال: مع غض النظر عن اللوازم الفاسدة التي تفضلتم بها وحيث انكم اقمتم الدليل علىٰ التباين فلاشك في اصل الدعوىٰ ونحن نقبل كلامكم (مع كلّ شيء لا بالمقارنة وغير كلّ شيء لا بالمفارقة) الاّ انّ اصل الفلسفة خصوصاً فلسفة ملاصدرا حيث أنها تبتني علىٰ اصالة الوجود فانّ هؤلاء في مقابل برهانكم يمكنهم الدفاع فمن المناسب أن تطرحوا دفاعيتهم كاملاً حيث يقولون هنالك تفاوت بين مفهوم العرض والماهية ومفهوم الوجود وطبقاً للقول باصالة الوجود فمفهوم الوجود يكون حاكياً عن الوجود الاصيل المصداقي ولذا حيث يطلق الوجود علىٰ الخالق والمخلوق فهو ليس كاشفاً عن السنخية فحسب بل كاشف عن عينية مصداق الوجود وحينئذ فسوف يثبت مافوق السنخية ولابد لكم من الجواب عن ذلك.

الجواب: نعم سوف نطرح هذا البحث في بحث العينية وهذا الاستدلال كما تفضلتم يثبت العينية ولذا سيكون البحث عنه هناك.

اللهم صل علىٰ محمّد وآل محمّد وعجل فرجهم.

اسئلة وأجوبة

السؤال الاوّل: اذا كان ممكناً ان تبدأون بالدليل الدال علىٰ السنخية فتوضحونه كاملاً ومن بعد ذلك تجيبون عنه مثلاً قوله تبارك وتعالىٰ ﴿**قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ**﴾[1] لابد من شرحها حتى يتضح لنا كيفية الاستفادة منها لاثبات السنخية.

الجواب: انّي في رأيي أوضحت الآية بأحسن تقرير ويتضح لكم ذلك بالتدقيق في كلامي السابق ومع ذلك فأكرر الاستدلال بها وأجيب عليه فانه لا معنىٰ للجواب اذا لم يفهم الاشكال.

وتقرير الاستدلال انّ الآية المباركة تقول (كل عمل يكون علىٰ شكل العامل) يعني انّ العمل يكون موافقاً لطينة العامل وشكله الروحي وعليه فكل عمل يشابه النفس فهو شبيه وسنخ العامل اذاً العمل علىٰ شكل النفس فالرذائل والفضائل النفسية (كل ما في النفس) تؤثر في العمل والحاصل فان قوله تعالىٰ ﴿**قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ**﴾ عند ذاك يعطي معنىٰ اذا كان العمل الحاصل يسانخ الشكل النفسي (الروحي) للعامل.

صاحب السؤال: هذا الاشكال لانّ الله جلّ وعلا كالعامل وان الخلائق عمله والنتيجة لابد من السنخية بينهما؟

---

١ - الاسراء/٨٤.

الجواب: الآية المباركة لا ترتبط بهذه المسألة وليس البحث فيها عن فعل الله جلّ وعلا الآية تتكلم عن الاشخاص، والاشكال هو انّه الآية تقول انّ اعمال الاشخاص لابد وان تسانخ شكلهم النفساني ونتيجة ذلك هو لزوم السنخية بين العلة والمعلول ومن بعد ذلك طرح الكلام حول الذات الالهية المقدسة.

وقد بيّنا ان لا تسانخ بين العمل الحاصل وبين الصفات النفسية مضافاً الى ان بحثنا ليس عن الاشخاص بل البحث عن الله جلّ وعلا، وفي النهاية: انّ الآية حتىٰ لو كانت تثبت السنخية بين الاشخاص وافعالهم لكنها لا تثبت السنخية في كلّ مكان (الجزئي لا يكون كاسباً ولا مكتسباً)[١].

سؤال آخر: لو كان التعبير بالغيرية بدل البينونة بمعنىٰ انّ الخالق غير المخلوق والغيرية ليست بنحو البينونة.

الجواب: نعم الغيرية أعم من البينونة والحاصل من ذلك أنها هل تتوافق مع السنخية أم لا ربط لها بالسنخية؟

صاحب السؤال: لم يطرح في الرواية ذلك بل المذكور فيها هي الغيرية فقط.

الجواب: مقصودكم كل ما يطرح في الروايات لابد من التعبير به، فالبينونة قد طرحت في الروايات (كنهه تفريق بينه وبين خلقه)[٢]، (مباينة

---

١ - رهبر خرد، ص ٥٠.

٢ - توحيد *الصدوق*، باب التوحيد ونفي التشبيه، ح ٢، ص ٣٧، *بحارالانوار*، ٢٨٨/٤.

اياهم)[١] وكلمة البائن بمعنىٰ المفارقة والمباينة في مقابل السنخية، وعليه فالتعبير بالغيرية جيد الاّ أنّ البينونة التي نقول بها والتي تتضمن الاختلاف من جهة السنخ والحقيقة لا بمعنىٰ المفارقة المكانية وقد ورد التعبير بها في الروايات كما وأنها أقوىٰ في بيان المراد ولذا فلهذه الجهة انتخبنا هذه الكلمة وعليه فالتعبير بالغيرية جيد والتعبير بالبينونة لا مانع منه كما اوضحنا.

سؤال: انّ المباينة قد ورد نفيها في الرواية (داخل في الاشياء لا بالممازجة وخارج عنها لا بالمباينة)[٢].

الجواب: المباينة هنا بمعنىٰ المفارقة ولا اشكال في الرواية لانها بمعنىٰ ان كل ما يفرض دخوله في شيء آخر بالممازجة فهذا المعنىٰ تصوره بالنسبة للذات الالهية المقدسة غلط فكل شيء خارج (بعيد) عن شيء اخر يكون مفارقاً له الاّ ان هذا المعنىٰ لا يصدق علىٰ الذات الالهية المقدسة وعليه فالمباينة هنا بمعنىٰ المفارقة (يعني في المكان) وهو منتف بالنسبة لله جلّ وعلا ونحن لاتهمنا الالفاظ (بل المعاني) (المباينة) (البائن) بمعنىٰ المفارقة المكانية غلط، اما المباينة بمعنىٰ المفارقة في الحقيقة صحيح (كنهه تفريق بينه وبين خلقه) (مباينته اياهم مفارقته انيتهم) والرواية المذكورة (علىٰ فرض وجود هذه الجملة) المباينة التي نفيت عن الذات الالهية المقدسة بمعنىٰ المفارقة المكانية حيث انّ كل شيء يكون خارجاً (بعيداً) عن شيء آخر فهو

---

١ - توحيد *الصدوق*، باب التوحيد ونفي التشبيه، ح ٢، ص ٣٧.

٢ - لم نعثر علىٰ رواية بهذه الصورة وعلىٰ فرض ورود عبارة بهذا الشكل فحيث أنها مخالفة للقرائن القطعية من الروايات الكثيرة بالمباينة لابد من توجيهها قطعاً.

مباين له لكن هذا المعنى لا يصح بالنسبة لله جلّ وعلا مثل الرواية التي جاء فيها (بعيد في قربه...)[١] فانّ كل شيء يفرض بعيداً فليس قريباً وكذلك العكس لكن هذا المعنىٰ لا يصح بالنسبة لله جلّ وعلا.

سؤال: ان دخول الله جلّ وعلا في الاشياء مسلم كما جاء في الرواية لكن البحث عن كيفية الدخول وهو (لا بالممازجة) وأنتم تفضلتم انّ العقل لا يدرك كيفية الدخول.

الجواب:

اصل الخروج ايضاً مسلم فالله جلّ وعلا (داخل في الاشياء) كذلك (خارج عنها).

صاحب السؤال: انه داخل امر مسلم والآية تقول (نودي من في النار)[٢] فأصل الدخول في الوجود الذي هو مسلم والرواية ذكرت هذا المعنىٰ انه داخل في الاشياء اما لا نعلم كيفية الدخول فلما ذا لا تقولون انه تعالىٰ داخل في الاشياء اما هل هو بالممازجة أم بنحو اخر لا نفهمه فالرواية ساكتة عن ذلك.

الجواب: الخروج الذي ذكرناه كذلك فالله جلّ وعلا خارج ايضاً.

صاحب السؤال: ما معنىٰ الداخل؟ يعني ان اصل الدخول مسلم.

الجواب: نحن ذكرنا مثالاً يبسط لنا الجواب مثلاً اذا اقر احد انه مطلوب

---

١ - *الكافي*، ١/٨٦، توحيد *الصدوق*، باب ٤١، باب انه عزّ وجلّ لا يعرف لا به / ٢٧٩.

٢ - الجملة بهذه الصورة لا وجود لها في القرآن الكريم ولعل المراد قوله تعالىٰ في سورة النمل / ٨ ﴿فَلَمَّا جَاءَهَا نُودِيَ أَن بُورِكَ مَن فِي ٱلنَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا﴾

لزيد كذا مالاً لاجل الاقتراض وادعىٰ انّه دفع ذلك المال واداه فالدائن يقول لم يدفع قرضه والمديون يقول انّي قد دفعت القرض فالاقرار بالقرض موجود الاّ انه هٰهنا مسائل آخر لابد من الكلام حولها، فالرواية تقر بأنّه (داخل في الاشياء) وأنتم تقولون انّ الرواية بعد اقرارها بأصل الدخول فلماذا تقولون لا نفهم ذلك؟ فالمسألة هي انّ الرواية كما قالت (داخل في الاشياء لا بالممازجة) كذلك قالت (خارج عن الاشياء لا بالمباينة) ومن ذلك يعلم انّ الدخول والخروج بالنسبة لله جلّ وعلا مع الاشياء ليس من سنخ الدخول والخروج الذي نفهمه.

صاحب السؤال: حول (نودي من في النار) ماذا تقول يعني (داخل في الاشياء) يعني انّ الوجود داخل في الاشياء (خارج عنها) لا بوجوده بل خارج عن التعابير والمباينة.

الجواب: يعني بنحو المباينة خارج عنها.

صاحب السؤال: لا بالمباينة ايضاً موجود في الرواية.

الجواب: لا فانّه اذا لم يكن مبايناً لا يكون خارجاً عنها كما تراه في الرواية ونحن لا نرىٰ مانعاً من التعبير بالوجود وذلك لانه اذا قيل داخل إذاً التعبير بأي عبارة كان جائزاً حتّى الله جلّ وعلا فإذا قيل داخل في الاشياء يعني شيء واشياء إذاً هنالك شيئان فاذا سلمنا الإثنينية سلمنا البينونة ايضاً وقد جاء التصريح (داخل في الاشياء لا كدخول شيء في شيء.

سؤال: هذه الروايات قابلة للجمع مع السنخية والبينونة.

الجواب: البينونة بمعنىٰ المفارقة المكانية غلط والبينونة بمعنىٰ المفارقة

الحقيقية يعني انّ هذه الحقيقة غير تلك الحقيقة (وبهذه الغيرية وقع التصريح بالخصوص غير الاشياء مباين للاشياء) والعبارات السابقة ناظرة الىٰ هذه البينونة.

طبعاً هذه البينونة صرحت بها الروايات مثلاً في قوله عليه السلام «مباينته ايّاهم...» وقوله عليه السلام «كنهه تفريق بينه وبين خلقه» وفي بعض الروايات جاء التصريح بأنّ انيّت الاشياء مباينة له جلّ وعلا ولذا من المسلّم هذه الرواية «داخل في الاشياء» لا تنفي تلك الروايات.

صاحب السؤال: داخل بانيّته.

الجواب: حينما يكون مبايناً فمع حفظ المباينة يكون داخلاً لكن دخوله لا يتصور لأنّه «لا كدخول شيء في شيء».

سؤال: سماحة الأستاذ نفسر الرواية بهذا المعنىٰ وهو انّه داخل في الاشياء بمعنىٰ انّ الوعاء الذي يشغل حيزاً من المكان كذلك الله جلّ وعلا بلا زمان ولا مكان يملاء هذا الوعاء ومباينته تعالىٰ للاشياء بمعنىٰ أنّ الله، الله جلّ وعلا وانّ الممكن، ممكن وفي نفس الوقت يمكننا تصورهما معاً يعني انّه داخل في الاشياء بلا امتزاج وخارج عنها يعني انه غيرها فما هو الاشكال الذي يرد علىٰ هذا المعنىٰ.

الجواب: انكم تقولون «داخل في الاشياء» يعني انّ الشيء موجود وانّ الله جلّ وعلا ايضاً موجود وقد ملاء ذلك المكان ومع ذلك لا تضاد بينهما؟

صاحب السؤال: نعم.

الجواب: كل اشغال بالنسبة الى المكان المشغول هو اجتماع للضدين

لكن هنا لا تضاد بناء علىٰ هذا المعنىٰ «داخل في الاشياء لا كدخول شيء في شيء» يعني لا نفهم كيفية الدخول.

صاحب السؤال: يمكنهما الاجتماع لكن لا بالممازجة بينهما.

الجواب: نقول في مورد حول كلّ ممكن يؤخذ بنظر الاعتبار فالمسألة لا بهذا الشكل فكل مكان شغل بواسطة ممكن لا يمكن أن يشغل من قبل ممكن آخر وعليه فدخول الذات الالهية المقدسة في الاشياء لا مثل كيفية دخول الاشياء بعضها مع البعض وعلىٰ هذا الاساس «داخل في الاشياء لا كدخول شيء في شيء» يعني نريد أن نقول لا تتصوروا كيفية في ذلك وأقروا اجمالاً بأنّه داخل في الاشياء.

سؤال آخر: حول الآية التي ذكرتموها انّه لا سنخية بين النية والعمل، نقول: ان ارادة الله جلّ وعلا للعمل الذي يتحقق في الخارج لا يرتبط بالآية اصلاً.

الجواب: هذا صحيح الاّ انّ المستدل يريد أن يستفيد من الآية انه هنالك تسانخ بين العلة والمعلول ثم يريد بها تعميم هذا المعنىٰ لكن كما بينا انّ الآية مضافاً الىٰ عدم اثباتها السنخية بين الافراد يرد علي الاستدلال بها هذا الاشكال وهو انّه لو ثبتت السنخية بين الافراد فلا ربط لها بالله جلّ وعلا.

سؤال آخر: حول الرواية التي ذكرتموها في الاسبوع الماضي وتفضلتم (بان) بأنها تتنافي مع السنخية نقول: لو كان البحث من جهة عقلية وفلسفية فالامر كما تقولون ان كلمة بان تتنافىٰ مع السنخية اما الروايات ترتبط بالعرف وعرفاً كلمة بان لا تتنافىٰ مع السنخية فكما انّ الانسان مسانخ للجدار اما

يمكن أن يقال «الانسان بان عن الجدار».

الجواب: أنتم تقولون انّ كلمة (بان) تثبت عدم السنخية بحسب الدقة العقلية والفلسفية ولكن الروايات حيث أنها ترتبط بالعرف وفي النتيجة انه يمكن أن تكون (بان) عرفاً بمعنىٰ مفارقة شيء من شيء اذاً المراد من الروايات هذا المعنىٰ.

نقول في الجواب: انّ الكلام الذي يقال بان الروايات ترتبط بالعرف صحيح في المباحث الفقهية الاصطلاحية (من جهة الطهارة والنجاسة و...) امّا حول المسائل المرتبطة بالله جلّ وعلا فقد طرحت بكامل الدقة يعني الى الحد من الدقة بحيث يقول الامام عليه السلام «محرم على بوارع ثاقبات الفطن تحديده وعلىٰ عوامق ثاقبات الفكر تكيفيه... قد يئست من استنباط الاحاطة به طوامح العقول»[١].

وقد بينوا المطالب عليهم السلام بأدق وجه وأمّا كلامكم بان العرف يفهم من كلمة بان البينونة المكانية فاذا كان الامر كذلك فهو لا يصح علىٰ الله جلّ وعلا قطعاً فاذا أردنا أن نفرض انّ كلمة (بان) بالمعنى العرفي فمن الواضح انّه لا مطرح للبينونة المكانية في مباحث التوحيد.

صاحب السؤال: نريد أن نقول انّ البينونة المستفادة من الروايات لا تنافي السنخية.

الجواب: لماذا؟

---

١ - من خطبة لاميرالمؤمنين عليه السلام، توحيد *الصدوق*، باب التوحيد ونفي التشبيه، ح ٢٦، ص ٦٨.

صاحب السؤال: لان المسانخة بين الانسان والجدار موجودة ومع ذلك بينهما تباين.

الجواب: سنخية الانسان مع الجدار من جهة انهما ممكنان.

صاحب السؤال: انّهما مشتركان في الحقيقة ومع ذلك فمن الصحيح عرفاً أن يقال انهما متباينان.

الجواب: البينونة بينهما مكانية.

صاحب السؤال: لا البينونة من جهة الاشتراك في الحقيقة فيقال: (هذا الانسان غير هذا الجدار)

الجواب: لا اشكال هنا من جهة الفصل المقوم لهما حيث انّ الفصل المقوم للانسان غير الفصل المقوم للجدار وهذا صحيح امّا حول الذات المقدسة فلا مطرح للفصل المقوم ومن الواضح انّ البينونة بهذا المعنىٰ الذي تتفضل به غير مطروح في المسائل العقائدية التوحيدية فكلمة (بان) المذكورة في هذه الاحاديث فقد ذكر فيها بلا فاصلة انّ المقصود منها ليس البينونة المكانية بل البينونة الحقيقية وعلىٰ هذا بعد ملاحظة مختلف المسائل المرتبطة بالبحث فالمقصود واضح.

سؤال آخر: التناقض يكون فيما اذا كانت هنالك وحدة موضوع فاذا لم تكن وحدة موضوع فلا تناقض في البين وأنتم تفضلتم انّه من اللوازم الفاسدة هو اجتماع النقيضين لكن الله والممكنات فردان لا فرد واحد مثلاً زيد وعمر كلاهما مشتركان في الانسانية ويشتركان في حقيقة واحدة احدهما عالم والآخر غير عالم.

الجواب: تتفضلون انّه من شرائط التناقض أن يكون الموضوع واحداً وهنا الموضوع اثنان احدهما واجب وعال والآخر سافل مثل انسانين يشتركان في الانسانية لكن أحدهما عالم والآخر جاهل.

أقول: انّ جهة الاشتراك هي الانسانية (والعلم والجهل أمران عارضيان) ولذا حينما يطرح التناقض (لابد وان يكون من جهة واحدة) من جهة حقيقة الانسانية فنقول زيد موجود وعمرو لا وجود له أو نقول هذه الحقيقة في زيد واجبة الوجود وفي عمرو لا وجوب للوجود فيه فصحيح أنهما شخصان لكن يلزم النظر الىٰ الجهة المشتركة بينهما وهٰهنا ايضاً فرد عال وآخر سافل.

امّا بحث التناقض حينما يشتركان في حقيقة واحدة واجتماع النقيضين هنا باعتبار اشتراكهما في الحقيقة الواحدة المدعاة حيث يقال الحقيقة في واجب الوجود هي الحقيقة في السافل غير واجب الوجود وهذا هو التناقض.

السؤال الاخير: هل ان كلمة الواجب وردت في الروايات؟

الجواب: اني لم أر ذلك وهنالك البعض طرح شبهة من هذه الجهة سوف يأتي الحديث عنها في المباحث الآتية ان شاء الله تعالىٰ.

المحاضرة الرابعة

دليلان اخران حول السنخية:

١ ـ قاعدة فاقد الشيء لا يعطيه

حول السنخية يستدل بعض الأحيان بانّ: فاقد الشيء لا يعطيه يعني انّ المعطي لابد وأن يكون واجداً لذلك الشيء (المعطیٰ) وهذه القاعدة مسلمة في نظر عدة وذلك لأنّ المعطي اذا كان لا يملك شيئاً كيف يعطي للآخرين؟

وعليه فمع ملاحظة هذه القاعدة فالله جلّ وعلا علة الكائنات وقد أعطاها الوجود فلابد أن يكون هو جلّ وعلا واجداً لها واذا كان واجداً لما اعطاه فلازم ذلك السنخية والاشتراك في الحقيقة.

نقد وتحقيق

حول هذا الاستدلال هكذا يقال بأن هذه القاعدة بالنسبة الیٰ العلة التي يكون معلولاً تنزلاً لوجودها ومترشحاً عنه فحينئذ لابد وأن لا يكون المعطي فاقداً لما يعطيه ولكن اذا كان المقصود من العلة هو الفاعل التام يعني انّ الذات الالهية المقدسة فاعلة بالارادة والمشيئة توجد الاشياء (لا من شيء) فلا موقع لهذا المعنیٰ هنا وهذه القاعدة خارجة تخصصاً ولا تجري هنا ولا تخصيص في القاعدة العقلية.

والمعنیٰ الصحيح والذي هو عام ويرتبط بالذات الالهية المقدسة هو انّ

المعطي لشيء لابد وأن يكون قادراً علىٰ فعل ذلك الشيء ومالكاً له[١]، اما أن يكون مسانخاً له فبأي دليل؟ بل المعطي لشيء لابد وأن يكون مالكاً لذلك الشيء[٢] بالضرورة العقلية الاّ انه لا يوجد دليل علىٰ لابدية السنخية بين المعطي والمعطىٰ الاّ فيما بينا من الموارد وحيث انّ الله جلّ وعلا فاعل بالارادة والمشيئة فاعل تام ويوجد الاشياء (لا من شيء) ولا ينفصل منه شيء (لم يلد) اذاً هذا القانون لا ارتباط له بالله جلّ وعلا ولا يجري عليه وحاصل ذلك انه لا يمكن اثبات السنخية عن هذا الدليل.

٢ ـ انّ الكائنات آيات الله جلّ وعلا

هنالك مطلب اخر ورد في ضمن بعض الاسئلة وهو انّ الكائنات دليل علىٰ الله جلّ وعلا وآياته واذا لم تكن سنخية بينها وبينه بل كانت مباينة له فكيف تكون الآية مباينة وبعبارة اخرىٰ الشيء الذي يكون علامة وآية لشيء آخر لابد وأن يكون متناسباً ومسانخاً لذلك الشيء حتىٰ يكون علامة عليه.

نقد وتحقيق:

الجواب واضح لأنّ آية الشيء يثبت ذلك الشيء ومن الممكن أن تكون الآية، آية لجهات مختلفة وحول الله جلّ وعلا فكون جميع الكائنات والموجودات آية فبهذا المعنىٰ: انها تثبت حقيقة القائم بالذات[٣] وليس من اللازم أن يكون المثبت للقائم بالذات مسانخاً له بل حينما يكون المبنىٰ (في

---

١ - (المالكية بمعنىٰ التسلط التام ـ المترجم).

٢ - (بمعنىٰ التسلط التام والقدرة عليه ـ المترجم)

٣ - الموجود بنفسه ـ المترجم.

قبال المباني الاخرىٰ) هو الايجاد، والايجاد الذي يكون (لا من شيء) لابـد وأن يكون الله جلّ وعلا مبايناً للكائنات لانّ الكائنات حينما تكون مـوجدة ومسبوقة بالعدم وقد أوجدت (لا من شيء) ولا وجود لها في نفسها وفقيرة محضاً بل موجودة بالغير والموجد قائم بذاته فلازم ذلك هو التباين وذلك لأنّ المحتاج بذاته يتباين مع الغني بذاته والذي بالغير يتباين اسـاساً مـع الذي بنفسه لا بغيره والحاصل ان هذا الدليل لا يمكنه أن يثبت لنا السنخية.

وقد بينا في المحاضرات السابقة اللوازم الفاسدة المترتبة عـلىٰ القـول بالسنخية وأثبتنا البينونة بالادلة الوحيانية (النقلية) وقـد انـتهينا مـن بـحث البينونة والسنخية.

العينية

المسألة الثالثة، مسألة العينية بمعنىٰ أنّ الله جلّ وعلا عين الكائنات ومن الطبيعي حينما يسمع الانسان هذا الكلام يستبعده فهل يقول أحد بأنّ الله جلّ وعلا عين الكائنات؟

طبعاً نهاية الدخول في مسلك الفلاسفة هي السنخية ونهاية الدخول في مسلك العرفاء هي العينية وهنا لابد لنا من تحقيق مسألة العينية.

المقصود من العينية هو نفس ما نفهمه من الله جلّ وعلا عين الكائنات والموجودات. نعم بلحاظ محدودية الخلائق وباعتبار الحد الذي فـيها فـهي ليست عين الذات الالهية لكن مع غض النظر عن حدها الذي هو أمر اعتباري ولا حقيقة له فهي عينه جلّ وعلا وبعبارة اخرىٰ الشيء مع قيد المـحدودية فهو غير الله جلّ وعلا ولكن مع عدم لحاظ المحدودية فهو عين الله (تبارك

وتعالىٰ علواً كبيراً) والعبارة التالية حاكية عن هذا المعنىٰ.

هنالك جملة معروفة في كتب الفلسفة والعرفان وهي:

«بسيط الحقيقة كلّ الاشياء وليس بشيء منها» بسيط الحقيقة يعني الله تبارك وتعالىٰ، كلّ الاشياء وليس بشيء منها.

وهذا تناقض فهو كل الاشياء وهو ليس بشيء منها لكن المراد انه ليس بشيء منها مع لحاظ التعين وكل الاشياء بدون لحاظ التعين وسوف يتضح الامر اكثر اذا قرأنا العبارات.

سؤال: هنالك قسم من الفلاسفة مع كونهم غير قائلين بالعينية لكنهم مع ذلك يدافعون عن قاعدة بسيط الحقيقة كاملاً، ولذا لا يمكن أن يقال قاعدة بسيط الحقيقة نفس العينية.

الجواب: نعم سيتضح ان شاء الله في ضمن المباحث الآتية، انّ كثيراً من الفلاسفة الذين ذكرتهم في نهاية عملهم في الفلسفة ينتهون إلىٰ العرفان يعني انهم في نهاية عملهم يعلنون انّ المطلب هو كذلك (يعني كما يقول أهل العرفان).

صاحب السؤال: اقا علي حكيم يخالف بشدة وحدة الوجود لكنه يقبل بسيط الحقيقة.

الجواب: اذا كان كذلك فانه لا يقول بها بالشكل الذي أنا فسرت يعني انه يقلبها بمعنىٰ وتفسير اخر ونحن كلامنا حول المعنىٰ الذي يعبر به نوعاً نفس العرفاء وسوف نقرأ عباراتهم.

العبارات الصريحة في وحدة الوجود:

في المشاعر (المشعر الثامن في أنّ الوجود بالحقيقة هو الواحد الحق تعالىٰ) عبارات ترجع الىٰ هذا المعنىٰ وهو انّه هنالك حقيقة واحدة وهذه الحقيقة تتطور باطوار مختلفة ولا شيء غيرها واطوارها وشئووناتها وفي مواضع اخرىٰ صرح ايضاً انّ اطواره وشئووناته عين ذاته ولذا تكون النتيجة انّ الله جلّ وعلا عين الكائنات لانه لا يوجد غير حقيقة واحدة متطورة والتطور عينها.

وفي بعض الاحيان يضرب لذلك مثال الشمع اذا صنع منه اشكالاً، كالاسد والشجر والانسان فهذه اسام مختلفة ومثلاً رأس الاسد وذيله وبطنه ورجله وساق الشجر وفاكهتها وهكذا والكل يعلمون أنها لا شيء غير الشمع والشمع قد تشكل بأشكال مختلفة وهنا مع لحاظ هذه المحدودية والشكل الخاص فهي اسد وذيله ومع لحاظ خصوصية شكل الشجر فهو شجر ولكن الكل يعلم انّه لا شيء الاّ الشمع[١] وهذه عبارة المشاعر:

«ظهر وانكشف انّ كلما يقع عليه اسم الوجود ليس الاّ شأناً من شئوون الواحد القيوم ولمعة من لمعات نور الانوار فما وضحناه اولاً بحسب النظر الجليل من ان في الوجود علة ومعلولاً ادىٰ بنا اخيراً من جهة السلوك العلمي والنسك العقلي الى أنّ المسمىٰ بالعلة هو الاصل والمعلول شأن من شئوونه وطور من اطواره ورجعت العلية والافاضة الىٰ تطور المبداء الاول باطواره

١ - ممد *الهمم في شرح فصوص الحكم*، ص ٣٨، طبعاً هنالك عبارات من هؤلاء الاشخاص لا يستفاد منها هذا المعنىٰ وظاهرها غيره الاّ اننا نتكلم حول هذه العبارات وكل من يقول بها فقد قال بالعينية.

وتجليه بأنحاء ظهوره»[١].

سؤال: هذه العبارة التي قرأتموها المطروح فيها هو التجلي ومثال الشمع لا ينسجم مع العبارة والمفروض أن يطرح مثال الضوء وعند ذاك لا يـمكن استفادة العينية منها.

الجواب: لو دقق النظر في ذيل العبارة فقد وقع الكلام فيها عن التجلي فهل هذا التجلي غيره جل وعلا ؟ أم لانفسه جلّ وعلا ولا غيره؟ فـلو كـان التجلي انه لا شيء الاّ هو فكما ذكرنا من المطلب واذا كان التجلي غيره فكل المسائل التي أثبتت وأحكمت بواسطة هذا المعنىٰ فسوف لا تتفق مـع هـذا المطلب من وجود حقيقة اخرىٰ مع ملاحظة كلامهم من انه لا وجود الاّ لحقيقة واحدة لا غير وهل قالوا لا حساب ولا وقع للآخرين اصلاً وعـدم مـلاحظة الآخرين يفهمها الكل ايضاً ولا تحتاج الىٰ أن يكون الانسان من الكمّلين حتىٰ تفهم واذا لم تكن بالحساب، فالمسألة بسيطة اذاً لو كان التجلي عـينه جـلّ وعلا فهذه العينية ولو كان غيره بالمعنىٰ الحقيقي للغيرية فهذا مغاير لكل ما رتبوه وأثبتوه من مبنىٰ ونظر وما يقال من أنّه هو وليس هو فنتيجته انا نتلفظ بألفاظ ونطلب المعنىٰ من الله جلّ وعلا «طور وراء طور العقل»[٢] لكـنا لا نزال نتحرك في مسير العقلانية.

يقول ابن عربي فـي الفـتوحات «فسـبحان مـن أظـهر الاشـياء وهـو

---

١ - *المشاعر*، ص ٥٣ (المشعر الثامن في أنّ الوجود بالحقيقة هو الواحد الحق تعالىٰ).

٢ - *الاسفار*، ١/٨٧ و ٢/٣٢٢.

عينها»[١].

وفي أحد شروح الفصوص ـ باللغة الفارسية ـ في توضيح المسألة عبارة نقلت عن كتاب كشف الحقائق لعزيز النسفي وهي: ما دام اسم الله جلّ وعلا باقياً واسمك كذلك باقياً، فلهذا السبب يثبت وجود الله جلّ وعلا ووجودك وتعرف الله جلّ وعلا وتعرف نفسك وأنت في مقام الشرك بعيد عن مقام الوحدة وهذه المعرفة ليست الاّ غروراً واعتقاداً وكلامك هذا لا يعلم الاّ بمثال مثلاً حتىٰ الىٰ يد عزيز فعزيز يعلم اسماً ونفسه هو يعلمها اسماً ولهذا السبب يعلم عزيز انّه غيره ونفسه هو يراها غير عزيز فعزيز لم يعلم ويعرف نفسه انه لو علم يد عزيز وكان قد عرف عزيزاً فمن اليقين يعلم ان عزيزاً موجود ولا يوجد غير عزيز واذا كانت يد عزيز شخصان من الوجود يلزم من ذلك أن يكون عزيز موجودين وهذا محال وذلك لان عزيز واحد لا اكثر ولا يمكن أن يكون اثنين اذاً يد عزيز لا يكون لها الوجود غير وجود عزيز وعلىٰ هذا فأسم السر واسم الرجل واسم اليد واسم الظاهر واسم الجسم واسم الروح اسماء لمراتب عزيز وعزيز الاسم الجامع فكما علمت اسماء هذه المراتب كذلك اسامي الوجود هكذا تعلمها ايضاً «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» الذي «خلق...»، «انّ الله خلق آدم علىٰ صورته» واعلم انه لو صنعنا من الشمع مائة شيء وبالضرورة صار لها مائة شكل ومائة اسم ولكل شكل اسام متعددة (صنعنا شكل الاسد وللاسد اسماء متعددة مثلاً الرأس والاذن) لكن العاقل

---

١ - *الفتوحات المكية*، ٢/٤٥٩.

يعلم ان لا وجود لشيء غير الشمع وهذه جملة الاسامي التي ظهرت كلها اسام للشمع جائت فيه الجهات المختلفة والاضافات والاعتبارات (يقول الشاعر):

بأي لون تريد ان تلبس الثوب ألا انّـي أعـرف طـول رعـنا

وهذه التعابير دالة علىٰ المطلب كاملاً يقول ابن عـربي فـي الفـصوص «فكان موسىٰ أعلم بالامر من هارون لانّه علم ما عبده اصحاب العجل لعلمه بأنّ الله جلّ وعلا قد قضىٰ الاّ يعبد الاّ ايّاه وما حكم الله بشيء الاّ وقع[١] فكان عتاب موسىٰ أخاه هارون لما وقع الامر في انكاره وعدم اتساعه فانّ العارف من يرىٰ الحقّ في كلّ شيء بل يراه عين كلّ شيء»[٢].

وقد جاء في شرح هذه العبارة ايضاً في نفس الشرح باللغة الفارسية بعد ترجمتها (غرض الشيخ في مثل هذه المسائل في الفصوص والفتوحات وسائر الزبر والرسائل بيان اسرار الولاية والباطن لأولئك الذين هم أهل السـرّ ولو كان بحسب نبوة التشريع مقر بأن عموم الناس لابد وان يعرضوا عن عـبادة الاصنام كما أنكر الانبياء عبادة الاصنام)[٣].

وهذه العبارة ايضاً ناطقة كاملاً بالعينية وقد جاء في هذا الشـرح شـعر ايضاً حول هذا المطلب. والشعر باللغة الفارسية هذا ترجمته:

رأىٰ عاشق عن قلبه الملقىٰ (بعيداً) الله (حضرة الحق) تعالىٰ في المـنام
فـــتمسك بـــازاره ذلك الغـــموم انـــا الذي لست بأقـــل مـــنك

---

١ - المراد من الحكم هو الحكم التكويني فكل عبادة وقعت فهي عبادته جلّ وعلا.

٢ - فصوص الحكم شرح ابوالعلاء العفيفي، الفص الهاروني، ١٩٢/١.

٣ - *ممد الهمم في شرح فصوص الحكم*، ص ٤١٥.

وحيناماقام ذلك الدرويش من المنام رأى نفسه قدامسك ازار نفسه بقوه[١]

ثم انه طرح مسائل حول حقيقة الفرق بين الامكان الاستعدادي في نظر الفلاسفة والامكان في نظر العرفاء الىٰ أن قال:

(بل في الحقيقة لا ظاهر ولا مظهر ولا متجلي ولا مجلىٰ.... الحكيم والمنطقي يرىٰ الامكان الاستعدادي في المادة وباقي الامكانات جهات في النسبة ويرىٰ العارف الامكان بأنه وجودات متكثرة هي محض الربط ولا وجود الاّ للواجب ولو دققت النظر فانّ كل ما في دار الوجود وجوب (يعني كلّ شيء واجب الوجود) والبحث عن الامكان لاجل التلهي)[٢].

ولو كان المقصود انّ الكل واجبون بالوجوب الغيري فهذا ليس من التلهي بشيء بل هو عين الواقع، والحاصل انّ الوجوب بالغير غير مقصود.

وجاء في توضيح جملة (العالم ظل الله):

«وحيث انّ هذا الاصل دقيق غامض صعب المسلك عسير النيل وتحقيق بالغ رفيع السمك بعيد الغور ذهلت عنه جمهور الحكماء وزلت بالذهول عنه اقدام كثير من المحصلين فضلاً عن الاتباع والمقلدين لهم والسائرين معهم فكما وفقني الله تعالىٰ بفضله ورحمته الاطلاع علىٰ الهلاك السرمدي والبطلان الازلي للماهيات الامكانية والاعيان الجوازية فكذلك هداني ربي بالبرهان النيّر العرشي الىٰ صراط مستقيم من كون الموجود والوجود منحصراً

---

١ - ممد الهمم في شرح فصوص الحكم، ص ٧٢.

٢ - ممد الهمم في شرح فصوص الحكم، ص ١٠٧.

في حقيقة واحدة شخصية لا شريك له في الموجودية الحقيقية ولا ثاني له في العين وليس في دار الوجود غيره ديّار وكلما يتراآى في عالم الوجود انّه غير الواجب المعبود فانما هو من ظهورات ذاته وتجليات صفاته التي هي في الحقيقة عين ذاته كما صرح به لسان بعض العرفاء بقوله «فالمقول عليه سوى الله أو غيره أو المسمىٰ بالعالم هو بالنسبة اليه تعالىٰ كالظل للشخص فهو ظل الله فهو عين نسبة الوجود الىٰ العالم فمحل ظهور هذا الظل الالهي المسمىٰ بالعالم انما هو أعيان الممكنات عليها امتد هذا الظل»[١].

وقد جائت ترجمة هذا المتن وتوضيحه في كتاب الرحيق المختوم الذي هو شرح وتوضيح للاسفار باللغة الفارسية (نكتفي بترجمة توضيح ذيله)[٢] «فالعالم بالنسبة الىٰ الله جلّ وعلا كالظل بالنسبة الىٰ الشاخص، فغير الله جلّ وعلا وماسواه وبعبارة اخرىٰ العالم هو ظل الله... مقر ومستقر هذا الظل الالهي هي الموجودات يعني الارض والسماء وذلك لانّ الموجودات لا يليق بها أن تكون ظلاً لله مباشرة فانّ ظل الله أمر واحد وهذا الامر الواحد هو الفيض المنبسط والنفس الرحماني والعالم بالنسبة لله يشبه الظل للشاخص يعني انّ الظل الالهي قد استولىٰ علىٰ العالم والعالم محل ومقر الظل عين نسبة (الكون) أو الوجود (الكوني) للعالم[٣].

ويقول بعض شارحي فصوص الحكم انّ هنالك نكتة في تعبير (كالظل)

---

١ - *الاسفار*، ٢/ ٢٩٢.

٢ - المترجم.

٣ - *الرحيق المختوم*، القسم الرابع، المجلد الثانى ص ٤٥٩ و ٤٥٢.

ذكر ذلك بعد كلام ابن عربي حيث قال: «فنقول اعلم انّ المقول عليه سوى الحق أو مسمىٰ العالم هو بالنسبة الي الحق كالظل للشخص فهو ظل الله»[١].

فقال الشارح: «كما انّ الظل لا وجود له الاّ بوجود الشخص (ولو لم يكن للشخص وجود فلا معنىٰ لوجود الظل) كذلك العالم لا وجود له الاّ بالحق»[٢] وكما أن الظل تابع للشخص كذلك ماسوى الله تابع للحق، ولازم له لانّ ماسوى الله صور اسماء ومظاهر صفات لازمة له والشيخ حيث يقول «كالظل للشخص» من هذه الجهة انّ الظل عين الحق ومن جهة اخرىٰ غير الحق، والحال انّ الظل لا يمكن أن يكون عين الشخص «لان الظل والشخص ليسا من حقيقة واحدة».

والخلاصة: المقصود هو انّ نسبة الخلق الىٰ الحقّ الطف وأعلىٰ وأدق من نسبة الظل الىٰ الشخص وذلك لانّ الظل شيء والشخص شيء آخر، اما الموج وهي الخلائق عين تلك حقيقة البحر لانّ حقيقة البحر هي الماء والمقصود اثبات هذه النكتة وهي انّ العالم كله خيال[٣].

طبعاً هذه قسم من الأدلة علىٰ ما يقولون والاّ اذا أراد الشخص جمعها فالشواهد كثيرة جداً وسيأتي الحديث في الاسبوع الآتي تحقيق العينية من جهة عقلية ووجدانية ونقلية.

اسئلة وأجوبة

---

١ - فصوص *الحكم* مع شرح ابي العلاء العفيفي، الفص اليوسفي، ١٠/١.

٢ - والىٰ هنا يتضح المعنىٰ وهو انّ العالم لا وجود له في نفسه الاّ بالحقّ.

٣ - ممد *الهمم*، ص ٢٣٧.

السؤال الاوّل: كل العبارات التي نقلتموها عدل علىٰ نفي الاستقلال فالله جلّ وعلا موجود مستقل محض ولا توجد علة غير معلولة الاّ الله جلّ وعلا، والعبارات التي تفضلتم بها ناظرة الىٰ هذا المعنىٰ وهو أن نعلم انّ الله مستقل وانه حقيقة الوجود، الوجود بالمعنىٰ الاستقلالي ولا توجد عبارة في كلماتهم تدل علىٰ النفي المطلق لغير الله جلّ وعلا.

الجواب:

لو احتمل احد انّ هذه العبارات تعطي هذا المعنىٰ من انّه ليس في الوجود الاّ حقيقة واحدة قائمة بالذات وباقي الموجودات كلها معتمدة عليه فهذه المسألة الكل متفقون عليها فلا شيء جديد فيها وجواباً لسؤالكم أقول: هذا التفسير تفسير حسن وجيد للغاية الاّ انّ عدة من الناطقين بهذه العبارات لا يقبلون هذا التفسير وقد صرحوا بذلك من جهات مختلفة، واذا أردتم توجيه ذلك فلا مانع من ذلك الاية حينما يتضح مقصودهم كاملاً.

فقالوا: الشمع حقيقة واحدة وهذا الشمع الواحد صار اسداً وشجراً وهكذا وفي كلّ مكان صار له اسماء متعددة لكنه ليس شيئاً الاّ الشمع وكل ما هو موجود فهو شمع كذلك صرحوا بهذا المعنىٰ انّ امواج البحر ليست الاّ البحر وايضاً صرحوا انّ الكل هو وهم وخيال وعلىٰ هذا الاساس نقول اولاً: مع ملاحظة هذه العبارات (والتي ذكرنا قسماً منها) المطلب كما بيناه عنهم وكل من يحقق في كلماتهم يتضح له ذلك كاملاً.

وثانياً: لوكان الامر كما ذكرتم فلا وجه للصعود فيه والنزول وانه فلمّا فهمه احد واننا خرجنا من مرحلة الىٰ مرحلة اخرىٰ (فلا داعي لكل هذه

الامور) فهل الفلاسفة الذين كانوا في هذا المسير ارادوا غير هذا الكلام؟ فهم قالوا بنفس هذا المطلب اذاً حينما يقال نحن خرجنا من هذه المرحلة الىٰ مرحلة ارقى وانّ الله جلّ وعلا جعل من نصيبنا. كذا... يعلم انّ المراد شيء آخر والاّ لو لم يكن الامر كذلك فعموم اشخاص الناس وعوامهم ممن سمع شيئاً قليلاً من مسائل التوحيد يقولون بأنّ الحقيقة القائمة بـذاتـها هـي الذات الالهـية المقدسة وسائر الاشياء مخلوقة له.

السؤال الثاني:

حول اسلوب (التحقيق)، قيل صحيح انه بعد مجيء الوحي لابد لنا مـن تعقل ما جاء به الوحي كأنما تريدون أن تخطأوا طريقة الفلاسفة لكن الوحي وان كان قطعياً الاّ ان الذي بأيدينا ليس الاّ الرواية لا الوحي والقـرآن الذي سنده قطعي لكنه من حيث الدلالة والحجية ظاهر وليس قطعياً والروايات من جهة السند لا تخلو من اشكال وعليه فالتعقل في الروايات التي وصلت الينا ليس تعقلاً للوحي اذاً بنظري انّ طريقة الفقهاء والاصوليين منا هي الطـريقة الصحيحة يعني كل ما ثبت بواسطة العقل قطعاً يكون قرينة حتىٰ ولو سحبنا ايدينا عن ظاهر الروايات.

الجواب: كان السؤال بمكانه وجيد كان السؤال انه نحن لدينا طريقة في التحقيق وهي التعقل فيما جاء به الوحي وقلنا بعد اثبات وجود الله جلّ وعلا بالعقل وثبت الوحي بالعقل عند ذاك لابد من التعقل في ما جاء به الوحي وكأنه هذه الطريقة كناية عن طريقة الفلاسفة الذين يبدؤن بالتفكير والتعقل ثانياً انّ الوحي ليس باختيارنا بل الحاكي عن الوحي بـاختيارنا، فـالقرآن والحـديث

حاكيان عن الوحي والحاكي عن الوحي يمكن أن يكون من جهة اصل السند غير صحيح كما حصل الاشتباه في بعض الموارد كما قد يكون مكذوباً.

وفي بعض الموارد السند ليس صحيحاً والمتن ليس قطعياً وليس واضحاً والحاصل انّ الشيء الذي نريد أن تتعقله محل اشكال، اما من جهة السند واما محتواه ليس واضحاً واما ظني والظن لا ينفع في الاعتقادات اذاً فأي خاصية للتعقل في الوحي؟ هذه شبهة قد ترد في الذهن واقعاً وعليه فالطريقة الصحيحة أن ندخل في كلّ مسألة بهذا التعقل ونعمل عملنا (ونأخذ النتيجة) لا أن نتعقل في الوحي.

ونجيب علىٰ ذلك انه لو كان الأمر كذلك، فعلىٰ الاسلام السلام يعني ليس لدينا شيء من الاسلام حتىٰ ندعوا البشرية اليه.

صاحب السؤال: لا أريد نفي الوحي لكن أريد أن اقول لا يمكن لاجل ظهور آية واحدة أن نرفع اليد عما وصلنا اليه بواسطة العقل.

الجواب: اذاً تقول بالتعقل فيما جاء به الوحي ولكن مع الالتفات الىٰ انّ كثيراً مما جاء به الوحي ظواهر وهذه الظواهر لا تتفق مع العقل في النهاية ما ذا تقولون بالنسبة لهذه الظواهر التي لا تتفق مع العقل كيف نعمل معها؟ لقد تقدمت مقداراً نحو الجواب الذي نريد ان نقوله انا اريد الشروع من مكان والىٰ هنا اصل لكنكم أنتم تفضلتم نحن نقبل التعقل في الوحي الاّ اننا نقول ماذا نعمل مع الظواهر التي لا تتفق مع العقل؟ كراراً قلنا وحتىٰ اليوم كررنا ذلك وفي بعض الاحيان أملّ من كثرة التكرار أن مكانة العقل محفوظة ولكن البعض بعد هذه الكلمات التي بيناها ينسب الينا فكرة التفكيك بين العقل

والدين والتفكيك بين العقل والوحي لكنا مصرّون باننا لسنا كـذلك ودائـماً نقول: العقل وعملاً معتمدون علي العقل وكراراً قلنا ان مكانة العقل محفوظة الاّ ان عقلنا عثر علىٰ منبع وسيع ومهم ويقول لنا انّه لابدّ من الاستفادة من هذا المنبع ولذا نحن نصر علىٰ عدم نسيان هذا المنبع ولابد من اعماله مع الدقة في ذلك وهذا المنبع نطرحه مع قيدين:

١ ـ اعتبار السند

٢ ـ وضوح الدلالة

سؤال: لا يلزمنا بالنسبة لهذه الروايـات الىٰ سـند مـعتبر لانّ الآيـات والروايات في المباحث العقلية التي اقيم عليها البرهان غنية عن السند فلماذا تقبل الاشكال وترجع الىٰ الوراء.

الجواب: نعم بالتدريج سوف نقول ذلك ولا نـرجـع الىٰ الوراء لكـنا لا نطوي الزمان وخلاصة كلامنا هو انّ الاستفادة من منبع الوحي لابد وأن تكون عن طريق سند معتبر ودلالة واضحة فلو ادعىٰ احد انّه ليس لدينا ذلك فـي مجموع ما وصلنا لانه اما السند ضعيف ولا يمكن الاستناد إليه.

وأمّا الدلالة غير واضحة مثل (بعض) آيـات القـرآن الشـريفة فـحينئذ (فعلى الاسلام السلام) فنحن الىٰ أي شيء ندعو البشرية الىٰ اسـلام تـمام أقسامه وابعاده عبارة عن مقدار من المسائل الفقهية اصطلاحاً وهي ظنية؟ هذا لا يكون وليس كذلك بل لو حققنا فهنالك روايات كثيرة وصلت حدّ التواتر

ومعتبرة كذلك آيات القرآن الشريفة فهي في هذه المسائل واضحة البيان[١] ولقد كان الائمة المعصومون عليهم السلام مصرين علىٰ تبيين هذه المسائل وبينوها.

سؤال: الفلاسفة ايضاً يستدلون بهذه الروايات.

الجواب: في بعض الاحيان يستند الفلاسفة بحديث ضعيف (لا وجود له) مهما ما فحصنا عنه لم نعثر عليه وهم يقولون انه موجود في الكتاب الفلاني وهنالك عشرون حديثاً في توحيد الصدوق رحمه الله كذا وكذا خمسون حديثاً في البحار كذا وكذا وبعبارة اخرىٰ حديث واحد تحصيله والعثور عليه صعب ومشكل جداً يكون مستنداً لمسألة اما لوكانت هنالك احاديث كثيرة جداً حول مسأله تجدنا نبتلي بهذا الابتلاء[٢] نحن نقول في المجموع اننا نتعقل الوحي والحاكي عن الوحي الذي سنده معتبر ودلالته واضحة.

وكذلك نعلن هنا عن مسألتين:

١ ـ لوكان هنالك شيء مخالف للعقل والادراك البين فقد اعلنا مائة مرة بانه لابد من توجيهه الاّ انه لايوجد في الوحي شيء من هذا القبيل (في بعض الاحيان الادراك وهمي وظني) ولوكان مورد من هذا القبيل فقد فسره الوحي قبل كل أحد بأحسن التفاسير مثلاً (وجاء ربك) لا تتفق مع العقل والادراك البين أو قوله تعالى ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾ أو قوله تعالىٰ ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ و...حيث لا تتفق مع العقل وفي كل هذه الموارد فقد اعطى الوحي تفسيراً من أحسن الوجوه، اذاً الظواهر التي لا تتفق مع العقل والادراك البين

---

١ - قطعية الدلالة ـ المترجم.

٢ - الاعراض عنها والتشكيك في السند والدلالة و... ـ المترجم.

نعلن عن لابدية توجيهها ولكنا نقول: انه لا يوجد شيء من هذا القبيل وكل ما هو موجود فقد فسره الوحي قبل كل أحد وبأحسن التفاسير.

٢ ـ ما جاء بها الوحي بالنسبة للمسائل التي نحن بصددها فمن حسن الحظ انّها مقرونة بالاستدلال العقلي وفي نفس هذه الادلة أشير الىٰ الدليل العقلي لتلك المسألة هذا هو اسلوب التعقل في الوحي ونحن مصرون عليه من جهة اننا لو لم نعتمد ابتداءاً هذا الاسلوب فسوف ينجر بنا الحال الىٰ: انّ عتاب موسى اخاه هارون علىٰ نبينا وآله وعليهما السلام لأجل انّ هارون أنكر عبادة العجل[1].

نحن نريد أن لا يصل بنا الحال إلى هذا المستوىٰ وتتشكل أذهاننا ابتداءاً بعيداً عن الحقّ بشكل يجرنا الىٰ هذا المستوىٰ.

إذاً جوابكم اذ تفضلتم كيف تكون طريقة التعقل في الوحي صحيحة مع ملاحظة انّ الوحي لا وجود له وانّ الموجود هو الحاكي والحاكي عن الوحي ليس معصوماً عن الخطأ بل وكثير منه كذب وعليه فكيف يكون التعقل في الوحي، هذا هو التعقل في الوحي حيث نستفيد من الوحي بهذه القيود وكل ما يخالف الادراك البين والواضح فلابد من توجيهه ولكن لا يوحد لدينا مثل ذلك مضافاً الىٰ انّ المطالب مقرونة بالدليل العقلي وقد اقترنت نفس الروايات بالاستدلال العقلي.

سؤال: أنتم تفضلتم انّ طريقتنا طريقة الفقهاء اذاً لابد لكم من اوّل الامر

---

١ ـ كما تقدم ذلك في الصفحات الماضية متن فصوص الحكم وشرحه ممد الهمم فراجع.

مثل الفقهاء مجموعة من الاصول العقلية المدونة حتىٰ يستطيع الطالب بالاستناد اليها فهم الروايات بشكل صحيح فالفلاسفة في المعارف العقلية هكذا يفعلون فلماذا نخطأ طريقة الفلاسفة ونقول لابد من التوجه نحو الروايات مباشرة فلا ينكر أحد أن يأخذ بنظر الاعتبار الآيات والروايات وأن يتأمل فيها ويقعا مورداً للالهام يعني انّ الانسان يحصل له الالهام فليس كما تقولون ليس لنا مسير عقلي اصلاً ولابد من الرجوع الىٰ الروايات مباشرة.

الجواب: لايزال وللأسف الذى قلناه الآن ليس مشخصاً فانّ طريقة الفقهاء والتي طرحت في بعض كتاباتنا مقصودنا منها هو الاستفادة من طريقة الفقهاء في المسائل العقائدية (ولا مانع منها في المسائل الفقهية اصطلاحاً) يعني الاعتناء بالكتاب والعترة الطاهرة ومراعاة شأنهما أكثر فأكثر والاعتماد والاهتمام بهما هذا هو المقصود لا انّ المقصود هنا هو الكلام عن الحلال والحرام، لا (وهذا ايضاً لا مانع منه) يعني انّ الفقهاء في كل بحث يطرحون الروايات ومن بعد ذلك يستخرجون القواعد العقلية منها ولو كانت هنالك قواعد عقلية مستقلة يراعونها ونحن الف مرة ومرة قلنا في طول هذه المدة التي نخدم فيها وكتبنا ان القواعد العقلية قرائن منفصلة لابد من رعايتها وللاسف يقال في بعض الاحيان الفلسفة يعني العقل وانّي اخيراً واجهت وكثيراً ما تعجبت كاملاً وهو: انّ جمعاً يحاربون العقل لانّهم يقولون الفلسفة كذا وكذا... هؤلاء يجعلون من الفلسفة عين العقل ونحن نقول الفلسفة يعني الكتب المعنونة بالفلسفة وهي تحتوي علىٰ قسمين: الاول قسم المسائل القطعية العقلية (مثل استحالة وجود المعلول بلا علة والدور والتسلسل باطلان

واجتماع النقيضين محال واجتماع الضدين باطل و...).

فهذه القواعد القطعية العقلية والتي هي مبنىٰ كل العقلاء في عـملهم[١] وهي معتمد الوحي، فالوحي ثابت بهذه القواعد العقلية ولذا لا ترفع اليد عن هذه القواعد العقلية ابداً هذا موقفنا من التعقل والقواعد العقلية ومع ملاحظة هذه القواعد نقول لابدّ لنفسنا من أن تأخذ شكلاً حـاصلاً مـن خـلال ادراك الحقائق والمسائل التي جاء بها الوحي هذا المنيع الوسيع ـ مع ملاحظة قيدي اعتبار السند ووضوح الدلالة ـ والمسائل العقلانية والتعقل عـلىٰ مكـانتهما محفوظتان والآن نريد أن نرىٰ ماذا حصل من عمل؟

المدعىٰ انّه في كثير من المسائل لم يحصل عمل (تحقيق) من هذا القبيل وفي كلّ مورد حصل عمل هكذا فحسن جداً، امّا لو واجهنا ورأينا بيننا وبين تعقلنا هكذا نفهم من الوحي ولاحظنا القواعد العقلية القطعية أنها لا تـخالف الوحي أبداً.

وبعبارة أخرىٰ في الموارد التي يكون فيها الوحي واضـح الدلالة بـل وبمعنىٰ آخر القواعد العقلية شاهدة ودالة عليه، وفي كثير من الموارد كان هناك ابلاغ الدليل العقلي في الاحاديث نقول مع ملاحظة هذه الامور لابد في العمل من أن نحسب للمسألة حسابها كثيراً وحول الفلسفة حيث تفضلتم أنها اعطيت زاوية فقد كتب ملاهادي السبزواري في حاشيته علىٰ المنظومة حينما قسـم

---

١ - حتىٰ اولئك الذين يعملون في الطب والعلوم التجربية فحينما يواجهون في أمـر اجـتماع النـقيضين يتوقفون عن العمل ولو واجهوا معلولاً بلا علة فلا يلتفتون اليه وكذلك رواد الفضاء يعملون بهذه القواعد العقلية.

المتصدين للحقائق الىٰ أربع فرق:

«قولنا المتصدين لمعرفة الحقائق وهم أربع فرق لانهم اما يصلوا اليها بمجرد الفكر أو بمجرد تصفية النفس بالتخلية والتحلية أو بالجمع بينهما فالجامعون هم الاشراقيون والمصفون هم الصوفية والمقصرون علىٰ الفكر اما يواظبون موافقة أوضاع ملة الأديان وهم المتكلمون أو يبحثون علىٰ الاطلاق وهم المشائون»[١].

وعلىٰ هذا نقول اذا كانت الفلسفة هكذا لكنا لا نقول ذلك بالنسبة الىٰ الفلاسفة المسلمين لأنّهم ليسوا كذلك، وكان مقصود ملاهادي السبزواري ان شاء الله تعالىٰ الفلاسفة من غير المسلمين والاّ فالفلاسفة المسلمين يطرحون الآيات والروايات وبيانه ان شاء الله تعالىٰ يرتبط بما قبل الاسلام والاّ فالفلاسفة الذين رأيناهم كانوا ممن رأوا الآيات والروايات نعم في بعض الاحيان من أجل انّ فكرهم قد تلون بلون خاص والذي قد حصل في حياة البعض واستمر على ذلك ولأجل ذلك يأولون الآيات والروايات وكثير من الفلاسفة المسلمين ممن كان واقفاً علىٰ المباني الفلسفية وفي نفس الوقت فقد كانت حركته (الفكرية) علىٰ اساس الوحي كاملاً وكلما لم يتفق الوحي مع الفكر الفلسفي فقد أخذوا جانب الوحي وأثبتوا تلك المطالب الوحيانية بالعقل ايضاً هؤلاء لهم مكانتهم ولا كلام لنا مع هؤلاء.

سؤال: هل انّ كبار الفلاسفة مثل ابن سينا وملاصدرا واقعاً لا يعيرون

---

١ - شرح المنظومة، قسم الفلسفة /٦٨.

للروايات أهمية؟

الجواب: حيث انّكم ذكرتم اسماً فانّي مجبور أن اذكر منه متناً في هذه الآية الشريفة ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ﴾[١].

فانه قال اللام في لقد، لام الغاية وانّ الله حيث يعلم ان قيام الدنيا تستلزم وجود جمع خبيث اصولاً من أهل الخبائث ولذا لابد لله جلّ وعلا أن يخلقهم ولولاهم لم يجعل أهل الحق والمعنويات في دار الدنيا اذاً خلق الله جمعاً من الخبثاء ليشتغلوا في الدنيا هؤلاء أهل الطغيان والعصيان طينتهم طينة جهنمية خلقوا لاجل جهنم وهؤلاء مادامت الدنيا موجودة فهم مشغولون بهذه الاعمال، لكنهم ابتعدوا عن مركزهم جهنم وقد استند بهذه الآية ﴿وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ﴾[٢] ويقول «انّ الدنيا حالت بين مايريد هؤلاء أن يصلوا اليه»[٣] يعني يصلون الىٰ جهنم التي هي مقصودهم الاصلي.

نحن نقول علىٰ الانسان أن يسلك طريقاً لا يؤدي به الىٰ هذه المطالب علينا أن نعمل وأن نتعامل مع الآيات والروايات بشكل لا نصل الىٰ هذا المستوىٰ هنالك آيات كثيرة فمع ملاحظتها فانّ اللام في قوله ﴿لَقَدْ ذَرَأْنَا﴾ لابد وأن تكون لام العاقبة يعني جمع من الناس نتيجة لسوء اختيارهم يذهبون الىٰ جهنم اما الذي يطرحه ملاصدرا لا يتفق مع اساس مسألة الاختيار في القرآن والحديث وكلّ المتون التي جاء بها الوحي.

---

١ - الاعراف/١٧٩.

٢ - سبأ/٥٤.

٣ - *الاسفار*، ٣٥٢/٩.

سؤال: الاختلاف في هذه المسائل ليس لاجل عدم الالتفات الىٰ الآيات والروايات فانّ الفقهاء ايضاً يختلف أحدهم عن الآخر في استنباط واستخراج المطالب من الآيات والروايات.

الجواب: لقد اجبنا عن هذا السؤال سابقاً.

سؤال: في البحث السابق طرحتم اشكال التناقض فمن المناسب أن تطرحوا كلام أميرالمؤمنين عليه‌السلام «داخل في الاشياء لا بالممازجة وخارج عنها لا بالمفارقة» فهنا داخل في الخلق بلا امتزاج وخارج عنهم بلا افتراق.

الجواب: كل ما يرتبط بالله جلّ وعلا مما نفهمه (نتصوره) لا يصح علىٰ الله جلّ وعلا وهو غيره[١].

سؤال: ما هو تعريف العقل من زاويتي الفلسفة والكلام

(العقل نور) فحينما يختلف البناء مع الاساس فالبناء يقوم علىٰ اساس غير صحيح.

الجواب: نحن لو صرفنا النظر عن هذه التعاريف فنقول انّ المراد بالعقل هو الادراك الواضح الذي يجعله العقلاء ميزاناً للصحيح وغيره مثلاً الكل يفهم ٢×٢ = ٤ .

سؤال: لقد قال الائمة عليهم‌السلام (العقل نور) الاّ ان الفلاسفة يغيرون المبنىٰ ويبنون البناء علىٰ اساس غير صحيح.

الجواب: نعم.

---

١ - كما ورد في الحديث: التوحيد أن لا تتوهمه ـ المترجم.

سؤال: أليس من الاحسن في مثل هذه المباحث التي تدور بين السلب والايجاب أن يعطىٰ تعريف للمطالب علىٰ اساس جميع الآراء والنظريات مثلاً أنتم قلتم حول السنخية انّ السنخ لغة بمعنىٰ الاساس والاصل ولكنكم بعد ذلك فسرتم السنخية بشكل لا مدخل فيه للمعنىٰ اللغوي في الفلسفة.

فمعنىٰ السنخية في الفلسفة غير الذي تفضلتم به وذلك لأنّ السنخية الموجودة بين الفاعل الاصلي والمعلول غير السنخية بين العلة والمعلول المادي وبذلك تقول الفلسفة.

الجواب: الفلسفة حينما تطرح حقيقة واحدة وهي التشكيك في الوجود وفي العرفان يطرح اطلاق الوجود، فالتشكيك في الوجود مثل النور ودرجاته فهل الدرجة الضعيفة من النور تشارك الدرجة القوية منه في الحقيقة أم لا؟

صاحب السؤال: نعم.

الجواب: حسن جداً نحن قلنا هذه هي السنخية، السنخية تعني الاشتراك في الحقيقة.

صاحب السؤال: يعني في الوجود.

الجواب: في الحقيقة.

صاحب السؤال: كيف تفسر الحقيقة؟

الجواب: الحقيقة تعني الواقعية وهنا بمعنىٰ الوجود.

صاحب السؤال: فهل أنّها غير مشتركة في الوجود؟

الجواب: في الوجود بمعنىٰ طارد العدم مشتركة امّا بمعنىٰ الاشتراك في الحقيقة فلا وذلك لأنّ الموجودات موجودة بالغير والله جلّ وعلا قائم بالذات

اذاً علىٰ هذا الاساس هما متباينان.

صاحب السؤال: من هذه الجهة متباينان، اما من جهة انّ هذه وجود والله جلّ وعلا وجود فلا تباين بينهما.

الجواب: هذا وجود بأي معنىٰ؟

صاحب السؤال: الوجود بلا ماهية لانّا قائلون باصالة الوجود.

الجواب: اصلاً لا ماهية في البين كلّ ما هو موجود وجود.

صاحب السؤال: قولوا انساناً.

الجواب: الماهية «ما شمت رائحة الوجود»[١] اذاً الماهية ليست شيئاً نحن موجودون وفي اصل الوجود مع الله جلّ وعلا مشتركون اذاً نحن نشترك مع الله جلّ وعلا في اصل الحقيقة.

صاحب السؤال:

اذاً من أين جاء وجودنا؟

الجواب: قلنا انّه أوجده وخلقه الله جلّ وعلا (لا من شيء) لا انه اعطىٰ من وجوده شيئاً فلو كان قد اعطى من وجوده شيئاً فاللازم (يلد ويولد) في حين انّ الله جلّ وعلا (لم يلد ولم يولد).

سؤال: الفلاسفة ايضاً يقولون بذلك انّ الله جلّ وعلا أوجد الاشياء.

الجواب: أوجد بمعنىٰ اعطىٰ من نفسه شيئاً أم أوجد شيئاً غيره؟

صاحب السؤال:أوجد.

---

١ - الاسفار، ٤٩/١.

الجواب: أوجد يعني انّ الموجودات التي كانت مسبوقة بالعدم الحقيقي ثم أوجدها موجودة بالغير فقيرة بالذات اذاً هذا الوجود غير وجـود الله جـلّ وعلا فهما وجودان.

صاحب السؤال: نعم من هذه الجهة موجود بالغير.

الجواب: حسن جداً هل الحقيقة الموجودة بالغير هي نفس الحقيقة القائمة بالذات؟

صاحب السؤال: لا.

الجواب: أحسنت اذاً فلا سنخية في البين.

صاحب السؤال: انا اتصور انه يلزمكم التدقيق أكثر في الكتب الفلسفية.

الجواب: نعم أدقق اكثر.

سؤال: جواب السنخية الذي تفضلتم به بين العلة والفاعل المادي وهي ليست بالسنخية بين العلة الواجبة للوجود ومعلولها فهنالك نوعان من السنخية والفلاسفة يرون انّ السنخية علىٰ نوعين.

الجواب: نعم، السنخية علىٰ نوعين[١] ومع هذين النوعين هكذا يكـون الجواب: فاللازم هو المالكية والقدرة لا التسانخ ولا لزوم للتسانخ نعم لو كان الفاعل طبيعياً كالحرارة من النار (فالسنخية موجودة) بخلاف الفاعل بـالارادة فليس كذلك.

صاحب السؤال: الفلاسفة يقولون ليست هنا سنخية اصلاً مثلاً بين البناء

---

١ - يعني تارة تكون السنخية علىٰ اساس المرتبة والتشكيك وأخرىٰ تكون علىٰ اساس الوحدة المطلقة والتي هي نفس العينية.

والمهندس الذي أوجد البناء، اي سنخية بينهما؟

الجواب: أنتم مؤيدون لنا فانّ الفلاسفة يقولون انّ الوجودات تنزلات عن وجود العلة والمعلول متنزل عن العلة.

صاحب السؤال: لا، لا يقولون ذلك.

الجواب: الآن يلزمنا أن نقول لكم عليكم بمراجعة الكتب الفلسفية فقد ملئت بهذا المعنىٰ من كون المعلول تنزلاً عن العلة ولا يكون غير هذا وهذا المعنىٰ من قطعيات الفلسفة وقد أوردوه بتعابير متعددة[١].

---

١ - لو راجع المستشكل كتاب اصول الفلسفة و روش رئاليسم للسيّد الطباطبائي، ٢٠٤/٣، فسوف يشاهد هذه العبارة «وذلك لانّ العلاقة والسنخية بين وجود العلة والمعلول هو مقتضىٰ كون المعلول مرتبة ضعيفة من وجود العلة».

المحاضرة الخامسة

... لقد قرأنا عبارات من كتب مختلفة حول العينية بين الله تبارك وتعالىٰ والكائنات وقد بينا ذلك بالامثلة وقد جاء ذلك المعنىٰ الذي بيناه في تـقرير بعض المشاهير وكبار أهل الفن[1] ولأجل تثبيت هذه النسبة نذكر قسماً آخر من عباراتهم مع الاشارة الىٰ تقرير آخر في هذه المحاضرة.

العينية وقوسيّ الصعود والنزول

جاء في كتاب دروس من نهج البلاغة مطلب حاصله: انّ هنالك عوالم، نشأت وتنزلت عن الذات الالهية المقدسة بصورة قوس نزولي وهذه العوالم عبارة عن عالم اللاهوت، الجبروت، الملكوت، الناسوت والكون الجامع ويعبر عن الذات المقدسة الالهية ايضاً بهاهوت، ومن المعلوم أن تنزل هذه العوالم ليست بمعنىٰ أنها خلقت وأوجدت لا من شيء بـل بـمعنىٰ المـرتبة النـازلة لوجود الله تبارك وتعالىٰ وبعد النزول تتحرك نحو قوس الصعود تشرع مـن عالم الكون الجامع والعوالم التي كانت مورداً للنزول وبعد طي تلك العوالم تصل الىٰ تلك الحقيقة وهي هاهوت وبهذا المعنىٰ تأويل الآية المباركة ﴿إِنَّا لِلّهِ وإِنَّا إِلَيهِ رَاجِعُونَ﴾[2]

---

١ - طبعاً البعض منهم يعتقد بالعينية والبعض الآخر بيانه للمطلب بعنوان التقرير.

٢ - البقرة/١٥٦.

وحاصل هذا التقرير هي العينية ايضاً الاّ أنّ التطور قرر بصورة أخرىٰ.

سؤال: التعبير الذي جاء في نفس القرآن ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾[١].

الجواب: النزول بهذا المعنىٰ يعني يكون النزول من الله جلّ وعلا بإرادته ومشيئته.

سؤال: القرآن يعبر بعندنا ولا يقول بارادتنا.

الجواب: (عندنا) يعني من عندالله جلّ وعلا يكون النزول لا من ذات الله جلّ وعلا. وحاصل العبارات انّه في قوس الصعود يحصل الفناء في ذات الله جلّ وعلا والتنزل من ذات الله جلّ وعلا والرجوع مرة أخرىٰ الىٰ الله جلّ وعلا في نفس الصعود هو نفس العينية المطروحة وبعبارة اخرىٰ الذي يقال كلّ شيء من عندنا، فهو قول صحيح وكلمات (تنزل) و (أنزلنا) وأمثالهما مستعملة في القرآن الكريم، لكن النزول بهذا المعنىٰ وهو: أن يكون شيئاً نازلاً من ذات الله جلّ وعلا بالقوس النزولي ومنه تتكون العوالم ثم يرجع مرة أخرىٰ بالقوس الصعودي الىٰ الله جلّ وعلا ويفنىٰ في ذاته جلّ وعلا فهو غير صحيح والذي جاء في القرآن والحديث غير هذه التعابير وهي كثيرة جداً.

وجاء في كتاب دروس في نهج البلاغة: وفي الضمن انّ ذات الحق واجدة لصفات الكمال مثل مركز النور غير المتناهي والذي له ظهورات وقهراً مرتبة هذه الظهورات والاشعاعات مسلماً لا تصل الىٰ مرتبة كمال ذات الحق

---

١ - الحجر/٢١.

وذلك لانّ ظهور الشيء محدود لا يملك كمال ذلك الشيء ومن المسلم انّ الشمس نورها أزيد من نور اشعتها هذه مسألة طبيعية، فالاشعة لانها اشعة ناقصة بعد التنزل عن الذات الحقة وهي لها أشعة وتلك الاشعة أنقص وذلك لانّ الذات الحقة غير متناهية وهي متناهية وحيث أنّها صادرة من ذات الباري بلا واسطة فهي مجردة عن عالم المادة وفوق عالم المادة والتي يقال لها عالم الجبروت[١].

لاحظوا في هذه العبارة كيف شبهت الذات الالهية المقدسة بمركز النور وهذا المركز غير متناهي والتي اشعاعاته في حالة تنزل وعلىٰ هذا فاصبح المقصود من الآيات والروايات الكثيرة في هذا القسم مسألة أخرىٰ.

سؤال: القرآن يقول: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَاوَاتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[٢].

الجواب: سوف نصل الىٰ هذه الآيات ونحن الآن لسنا في مقام الاستدلال بل غرضنا توضيح المطلب (الذي يقولونه) واذا كان هناك شيء يمكن اثباته من خلال الادلة العقلية أو النقلية فسوف يأتي البحث عنه في مكانه وهو البحث التالي لهذا المبحث والآن نريد أن نثبت ان جمعاً (من الفلاسفة) قائلون بالعينية بين الله جلّ وعلا ونذكر الادلة التي ترتبط بذلك اما ان هذا المطلب صحيح أم لا فسوف يأتي الكلام عنه في المباحث الآتية.

وجاء في قسم آخر من كتاب دروس من نهج البلاغة: اذاً علىٰ هذا نحن لدينا ستة عوالم:

---

١ - دروس من *نهج البلاغة*، الدرس الثامن، ص ٧٨.

٢ - النور/ ٣٥.

١ ـ عالم هاهوت

٢ ـ عالم اللاهوت

٣ ـ عالم الجبروت

٤ ـ عالم الملكوت

٥ ـ عالم الناسوت

٦ ـ الكون الجامع (الوجود الذي يجمع ثلاثة مراحل قبله) وخلاصة الكلام انّ قوس النزول يأتي من الله جلّ وعلا الى الاسفل وقوس الصعود يتحرك من الاسفل الى الله جلّ وعلا ﴿إِنَّا لِلَّهِ وإِنَّا إِلَيهِ رَاجِعُونَ﴾ نحن صار شروعنا من الله واليه نرجع ونصل الىٰ مرحلة العقل والمرحلة الكاملة التي هي الفناء في ذات الحق. وهنالك لا افتراق بين الحق وبينه وهو المكان الذي وصل إليه النبي الاكرم ﷺ وقال له جبرئيل عليه السلام: «اذهب أنا لست.....»[١] هذه العبارة مبينة للعينية التي نقلناها عنهم بشكل واضح لكن بطريقة اخرىٰ[٢].

الانسان الكامل عين الله جلّ وعلا

يقول الشيخ المطهري في كتاب الانسان الكامل حول هذا الموضوع: العرفاء يرجحون دائماً السكران (بالمعنىٰ الذي هم يفسروه) علي العقل هؤلاء

---

١ - دروس من *نهج البلاغة*، الدرس الثامن، ص ٨٠.

٢ - فقد جائت عباراتهم بالتشبيه بالشمع والاشكال المختلفة أو التشبيه بالبحر وأمواجه وعبارة اخرىٰ صريحة في المسألة تذكر في مكانها والعبارة الاخيرة التي بينت المسألة بطريقة أخرىٰ ذكرناها بعنوان المؤيد والغرض بيان هذه النكتة وهي ان اهل الفن والذين وردوا في هذا المسير بشكل شاخص وغير قابل للانكار انهم ذكروا هذا المطلب ايضاً لكن بتقرير اخر ومع تفاوت يسير في التعابير.

لهم كلام خاص التوحيد عندهم له معنىٰ اخر فتوحيدهم هو وحـدة الوجـود، التوحيد الذي اذا وصل اليه الانسان كل شيء يحصل علىٰ شكـله فـي هـذا المذهب الانسان الكامل في النهاية يصير عين الله جلّ وعلا اصلاً الانسـان الكامل الحقيقي هو الله جلّ وعلا[١].

نؤكد انّ الغرض من نقل هذه العبارات اثبات هذه النسبة الى العرفاء حتىٰ لا يستبعد أحد ذلك ويقول انّ هذه الكلمات تخالف الادراكات البديهية للبشر اذاً كيف يصدر مثل ذلك من المشاهير، تحقيق هذه الادلة وماذا يقول العـقل والنقل عنها سوف يأتي في المباحث الآتية.

العينية في بيان نفي الجبر والتفويض من باب السالبة بانتفاء الموضوع جاء في كراسة «علي بن موسىٰ الرضا عليه السلام والفلسفة الالهية» في بيان نظرية العرفان حول مسألة الجبر والتفويض[٢]:

«فتحصل انّ الحسنة لكونها كمالاً وجودياً لابد وأن يستند الى الكامل بالذات والسيئة لكونها نقص كمال وفقدان جمال لابد وأن يستند الى الفاقد للكمال وهو الانسان العاصي المتحول في حيطة قدرته تعالىٰ بلا تفويض لانّ استحالة التفويض علىٰ مشرب التوحيد الافعالي أوضح لظهور امتناع تفويض الامر الخارجي الىٰ صورة مرآتية لا حقيقة لها عدا حكاية ذي الصورة، كما انّ

---

١ - *الانسان الكامل*، ص ١٢٦ طبعاً العبارات فيها غموض ويمكن توجيه العبارة الاخيرة الاّ أن العبارة الاولىٰ صريحة وواضحة في انّ الانسان الكامل هو الله جلّ وعلا.

٢ - نقل العبارات لا تدل علىٰ اعتقاد الكاتب ونقل عبارة المتأخرين بعنوان شاهد على المدعىٰ من نسبة العينية للعرفاء حيث انّ المشاهير وأهل الفن هكذا فهموا.

امتناع الجبر علىٰ هذا المشرب ايضاً أبين، لانّ الاكراه انما يتصور فيما يكون هناك شيء موجود له اقتضاء وارادة.

وأمّا الصورة المرآتية التي لا واقعية لها عدا الارادة والحكاية فلا مجال لفرض اكراهها وجبرها كما أنها لا مجال ايضاً لتفسير المنزلة بين المنزلتين علىٰ منهج الحكماء من توجيه العلة القريبة والمتوسطة والبعيدة اذ لا علية للصورة المرآتية اصلاً حتىٰ يبحث عن كونها قريبة أو لا، ولذلك يظهر أمر اخر وهو ان عد التوحيد الافعالي في سياق أقوال الاشاعرة المجبرة والمعتزلة المفوضة والحكماء الامامية القائلة بالأمر بين الأمرين غير منسجم، لأنّ الانسان وغيره من الممكنات علىٰ المباني الثلاث الأوّل موجود خارجي حقيقة وإن كان وجوده ضعيفاً فقيراً وفقراً وربطاً محضاً لا ذات له الاّ الربط الىٰ الواجب الغني المحض الاّ انّه علىٰ مشرب الرابع وهو التوحيد الافعالي المبحوث عنه في العرفان النظري المشهور في العرفان العملي لا وجود له الاّ مجازاً بحيث يكون اسناد الوجود اليه اسناداً الىٰ غير ما هو له نظير اسناد الجريان الى الميزاب في قول من يقول «جرىٰ الميزاب» لان الموجود الامكاني في هذا القول صورة مرآتية لا وجود لها في الخارج وهي مع ذلك تحكي ذا الصورة حكاية صادقة فحينئذ يصير معنىٰ نفي الجبر والتفويض عن تلك الصورة واثبات المنزلة الوسطىٰ بين طرفي الافراط والتفريط من باب السالبة بانتفاء الموضوع في الاولين ومن باب المجاز في الاسناد في الثالث لأنّ القول تلك بانّ الصورة الحاكية التي لا وجود لها في الخارج ليست مجبورة ولا مفوضاً اليها قضية سالبة بانتفاء موضوعها والقول بان تلك

الصورة التي لا وجود لها في العين مختارة في فعلها قضية يكون اسناداً محمولها الىٰ موضوعها مجازاً عقلياً»[١].

وقد جاء في هذه العبارات التي هي حول مسألة الحسنات والسيئات والجبر والاختيار حيث انّ الحسنات كمال فلابد وان تنتسب للكمال ولانّ الكمال أمر وجودي فلابد أن ينتهي إلى الموجود بالذات والموجود بالذات مشخص وهي الذات الالهية المقدسة وفي المقابل السيئات حيث أنّها فقدان ونقص فلا يمكن انتسابها لله جلّ وعلا ولم يفوض الانسان شيئاً وهذا الموضوع بناءً علىٰ مشرب التوحيد الافعالي أوضح من باقي المشارب الآخر ولا وجود لحقيقة اخرىٰ ولا واقعية لها غير الذات الحقة الالهية حتىٰ يقال بالتفويض إليها وكذلك لا يوجد شيء غير الله جلّ وعلا حتىٰ يقال بأنّه مجبور وعلىٰ هذا فلا جبر ولا تفويض وذلك لانه لا وجود لشيء يملك اقتضاء أو ارادة في الخارج بل انّ وجود الممكنات وجود مرآتي واشعاعي واسناد الوجود اليها اسناد مجازي ومن قبيل جرىٰ الميزاب وعليه فهنالك حقيقة واحدة فقط وهي الله جلّ وعلا وكل كلام يقال حول ذلك الموضوع فانما هو حول الوجود المرآتي والاشعاعي لله جلّ وعلا ولا حقيقة له.

والحاصل ان «لا جبر ولا تفويض» تكون من باب السالبة بانتفاء الموضوع ولا وجود حتىٰ للفقير (الممكن المحتاج للعلة) ولا لعين الفقر ولا الربط المحض، لا شيء اصلاً وطبق مسلك العرفان لا توجد الاّ حقيقة واحدة

---

١ - مجموعة الآثار المؤتمر العالمي للامام الرضا عليه السلام، ص ١٥٩.

فلا تصل النوبة الىٰ الجبر أو التفويض لانّه شيء حتىٰ يكون مجبوراً أو مفوضاً اليه فلا شيء الاّ هو[١].

وعلىٰ هذا (لا جبر ولا تفويض بل أمر بين الامرين)[٢] بالمعنىٰ الذي يقوله الفلاسفة غير صحيح لاجل ان مشربهم يقول بالوجود الخارجي وان له علة قريبة وعلة متوسطة وعلة بعيدة[٣] ولكن حسب مشرب العرفان لا وجو لشيء في الخارج كما تقدم توضيحه ويأتي التصريح به وحينئذ يكون (لا جبر ولا تفويض) من باب السالبة بانتفاء الموضوع لان الانسان مجرد صورة مرآتية لا غير ولا يكون علة قريبة يعني ليس شيئاً حتىٰ يكون علة قريبة ورأي الاشاعرة والمعتزلة والحكماء ليس منسجماً وذلك لانه حسب هذه المشارب للشيء وجود خارجي وحقيقة واقعية وقسم من هؤلاء قالوا بالجبر واخرون قالوا بالتفويض وعدة اخرىٰ تقول بالامر بين الامرين وبعبارة اخرىٰ انّ هذه المشارب لوحظ الوجود الخارجي وواقعيته (ولو بدرجة ضعيفة كالوجود الربطي لا غير) وحينئذ يطرح الجبر والتفويض أو يقال لا جبر ولا

---

١ - طبعاً العبارات فيها غموض ووضوح وعلى هذا الاساس فهذه العبارة (عدا حكاية ذي الصورة) لابد من فهم معناها فهل هذا الوجود بأي درجة من الضعف والفقر موجود أم لا؟ اذا كان موجوداً كان قابلاً للتكليف وسوف تكون هنالك ارضية للبحث عن الجبر والتفويض وإن لم يكن شيء موجوداً، فالأمر كما بينا في المتن.

٢ - *الكافي*، ١٦٠/١.

٣ - بحث الجبر والتفويض يكون في حدود الافعال الارادية وفي الفعل الارادي تكون ارادة الفاعل علة قريبة للفعل وحيث ان هذه الارادة حادثة ولابد ان تنتهي إلىٰ مابالذات والاّ يلزم التسلسل، فلذا فالفعل ينتهي إلىٰ ارادة الله جلّ وعلا ونتيجة ذلك ان علة الفعل ارادة قريبة وارادة بعيدة.

تفويض.

امّا بحسب المشرب العرفائي لا وجود في الخارج ولا واقعية له ـ عدا وجود الله جلّ وعلا ـ حتىٰ يقال بذلك، ولذا فطرح التوحيد الافعالي العرفائي في سياق هذه المطالب غلط لعدم التناسب وعدم العلاقة بينهما فحينما يقال جرى الميزاب، فالمراد انّ الماء تحرك والاّ فالميزاب لا يتحرك، فاسناد الحركة للميزاب مجازية ولا ربط لها وكذلك اسناد الوجود الىٰ الاشعة (حسب تعبير) أو الىٰ الصورة المرآتية (بتعبير آخر) والممكنات ـ انسان وغير انسان ـ اسناد الوجود إليها مجازي يعني لا وجود لها وانّما الوجود فقط الوجود للذات الحقة وعليه لا جبر ولا تفويض يكون من باب السالبة بانتفاء الموضوع، اكرر نحن لسنا بصدد اثبات أو ردّ العينية بل نريد أن نوضح ما نسب الىٰ العرفاء وقد ذكرنا مطالب في المحاضرة السابقة وقرأنا بعض العبارات الصريحة وفي هذه المحاضرة ذكرنا نوعاً آخر من المطالب لاولئك الذين هم اصحاب نظر في هذه المسائل ومن هذه الجهة فقد اعترفوا بذلك، طبعاً هذه المطالب التي نقلناها من كتاب دروس من نهج البلاغة والانسان الكامل والفلسفة الالهية ليست بمعنىٰ انّ هؤلاء الكتاب يعتقدون بهذه العقيدة فنسبة هذه العقيدة اليهم تـحتاج الىٰ جهة أخرىٰ لكن الذي تشخص حول مسألة العينية انّ هذا المطلب الذي نقلناه عن العرفاء صحيح وبهذا الشكل الذي نقلناه عن العرفاء صحيح وبهذا الشكل الذي نقلناه لكن بتعابير وتقريرات مختلفة.

العينية والفناء في الذات

عبارة اخرىٰ من أحد المعاصرين حيث يقول: «لا تقل حتىٰ اني اريد الله

جلّ وعلا من أنت حتىٰ تريد الله جلّ وعلا أنت لم تستطع ولا تستطيع أن تريده وتطلبه فهو غير محدود وأنت محدود وطلبك والذي نفسك وناشيء من نفسك محدود وهيهات معه لا تستطيع أن تريد وتطلب الله جلّ وعلا الذي لا يتناهي وذلك لان الاله الذي هو مطلوبك في اطار طلبك ومحدود ومقيد بارادتك وداخل في وعاء نفسك لعلة طلبك وعلىٰ هذا، فذلك ليس هو الله، انه الاله المتصور والمتخيل والمتوهم بصورة «ذهنك» ووهمك وخيالك وفي الحقيقة نفسك التي جعلتها ربّاً لك.

بناءً علىٰ هذا فارفع يدك عن طلبك والق هذا الامل مع نفسك في القبر حتىٰ تستطيع أن ترىٰ الله جلّ وعلا واذا أردت لقائه أو طلبه فاخرج انت من طلبك واصرف النظر عن ارادتك وطلبك بنفسك الىٰ الله وليكن هو الذي يريد لك وهو الذي يطلب لك وفي هذه الصورة الاخرىٰ أنت لم تصل الىٰ الله جلّ وعلا كما لم تصل من قبل ولا تصل لكن حيث خرجت من طلبك وارادتك واعطيت زمامك اليه وهو سار بك في المعارج ومدارج الكمال والتي حقيقتها السير الىٰ الله جلّ وعلا مع فناء المراحل والمنازل وآثار النفس وبالنتيجة الاندكاك وفناء تمام الوجود ووجودك في وجود الذات المقدسة حينذاك فانّ الله جلّ وعلا عرف الله جلّ وعلا لا انك عرفت الله جلّ وعلا انّ وصول الممكن الى الواجب محال وهٰهنا شيئان محالان وصول الممكن للواجب وانضمامهما الذي يستلزم التركب في الذات المقدسة وبالنتيجة يظهر رأس الحدوث وهذا مناف لقدمه جلّ وعلا.

امّا فناء العبد المطلق واندكاكه في ذاته جلّ وعلا وذهابه وانعدامه في

جلاله وجماله، فأي اشكال فيه؟ ولكن لابد أن نعلم ان ذاته جلّ وعلا بحت وصرف وغير متناهية وأني للعبد أن يمكنه الذهاب هناك وان فنيت فيها وذلك لانه جلّ وعلا لا يقبل عنوان العبودية وعنوان الفناء العبد وهناك لا يوجد شيء غير الذات لا أنا العبد ولا فنائي، هنالك الذات والذات، ذات والله، الله[١].

في الختام لابد من الفات النظر الىٰ أمرين:

١ ـ نؤكد علىٰ الحركة العقلية مائة بالمائة بمعنىٰ حاكمية العقل والادراك البين في كلّ مكان ولا يترك الادراك البين أينما كان هكذا ديننا، كتابنا، حديثنا بعد ملاحظة هذا الامر نبحث عن كثير من الامور التي قيل عنها أنها من الادراكات البينة فهل هي كذلك أم لا؟ فأينما وجدنا الادراك البين نقبله وان لم نجده فلا نقبله، إذاً علينا أن لا ننسىٰ التعقل وحاكمية العقل وانّ الاصل في الحركة الصحيحة هي الحركة من جهة عقلية، ولا كلام في هذه المسألة ونحن بصدد التحقيق في كثير مما يقال هل هو عقلي أم لا؟ وعلىٰ هذا فلا يتوهم انّ هذه المباحث هي طرح للعقل إلىٰ جانب وتفكيك بين العقل والدين لا، لا يمكن ذلك بل مكانة العقل محفوظة صحيح انّ العقل لا يدرك قسماً من المسائل لكن لا توجد مسألة جائت عن طريق الوحي مما تنافي العقل.

فكثير من المسائل مطابقة للعقل وكثير من المسائل أبعد وفوق ما يدركه العقل، اما لا تنافي بينهما ابداً، ومسألة التعقل مائة بالمائة محفوظة.

---

١ - *الروح المجردة*، ص ١٦٩ و ١٨٨.

أؤكد انّ البحث هو عن ان الموجود في الكتب الفلسفية والعرفانية هل هو من الادراكات العقلية أم لا؟ وهل انّ هذه المسائل من الادراكات البينة أم لا؟ فأينما ادركنا نقبل والاّ فلا.

٢ ـ في المحاضرات الآتية سوف نبحث عن مسائل مهمة (مثل مسألة العلم والارادة، مسألة لقاء الله جلّ وعلا، التجلي، الفناء في الله، الحدوث، والقدم،، الجبر والاختيار، مسألة المعاد ومسائل مهمة من هذا القبيل) والتي يلزم تحقيقها وكلّ ما في الكتب الفلسفية حول هذا المسائل ويطرح عادة بعنوان المعقول فان لم يكن مانعاً منه من جهة عقلية، فاللازم قبوله وان لم يكن كذلك فلا يقع مورداً للقبول، وعلىٰ هذا فما أحسن مطالعة الكتب المختلفة حول هذه المسائل ويعطىٰ للمطلب أهمية لان المسائل العقائدية مهمة جداً.

ولابد من تحقيق كلمات ومطالب وعقائد هذا المذهب وعند ذاك يستفاد من كتب الحديث جيداً (من قبيل توحيد الصدوق واصول الكافي) ولذا نوصي بمطالعة مختلف الكتب ومراجعة مختلف النظريات والرؤىٰ (من قبيل شرح اصول الكافي لملا صدرا وشرح اصول الكافي لملا صالح المازندراني ومرآة العقول للمرحوم العلامة المجلسي وكتب الشيخ المطهري وكتب المرحوم ميرزا جواد آقا الطهراني وتنبيهات المرحوم آية الله مرواريد و...)[١].

---

١ ـ ليس المقصود من ذكر هذه الكتب هو أنها صحيحة المطالب وانما المناسب هو مراجعتها ومطالعتها بالنسبة لهذه المباحث.

وكلما أعطيتم وقتاً فسوف تتضح اكثر هذه المباحث وبالنهاية نستطيع بالوصول الىٰ مذهب ما جاء به الوحي كما هو عليه.

اسئلة وأجوبة

السؤال الاوّل: هل انّ وحدة الوجود طرحت في الآيات والروايات مثلاً في بعض الاخبار وقع الكلام عن تجلي الله جلّ وعلا الىٰ خلقه.

الجواب: السئوال الذي تفضلتم به انّه ورد في الروايات «تجلىٰ لخلقه» ومن قبيل هذه العبارات وردت نصوص متعددة وسوف يأتي تحقيقها في بحث الادلة النقلية لكن نقول وباختصار: التجلي له معنيان: أحدها كون الموجَد علامة وآية للموجد والمعنىٰ آخر: ترشح المعلول عن العلة وتنزل العلة وفيضانها للمعلول، فالكلمة لا تتحمل أكثر من هذين المعنيين[1].

وعلىٰ هذا نقول: صحيح انّ الله جلّ وعلا يتجلىٰ لعباده بخلقه الاّ انه بهذا المعنىٰ من ايجاده نفس الكائنات يعني يخلق لا من شيء آية من آياته ولو كان التجلي بمعنىٰ ترشح الذات فهذه هي العينية وقد بيّنا في مسألة السنخية مسألة الايجاد وأثبتنا انّ المخلوقات قد ابدعت وخلقت لا من شيء وأحدثت وأوجدت واذا كان الامر كذلك فمن الواضح انّ الترشح وأمثاله غير صحيح والحاصل ان لا دلالة للتجلي في الآيات والروايات علىٰ العينية.

---

١ - أتذكر اني قد بحثت هذه الكلمة وقتاً ما وحينها عثرت علىٰ خمسة معاني لهذه الكلمة الاّ انّ ثلاثة منها غير صحيحة واثنين منها صحيحة.

صاحب السؤال: الشيء الذي هو آية يعني الذي هو مسانخ.

الجواب: لقد أجبنا عن هذا السؤال سابقاً وكان أحد الاستدلالات القول بالسنخية وهو كيف يمكن أن تكون الموجودات والكائنات التي هي علامات وآيات لله جلّ وعلا مباينة له جلّ وعلا، فلا يمكن أن يكون اية الشيء مبايناً للشيء بل اللازم أن يكون مسانخاً له وقد فصلنا الكلام شيئاً ما حول هذه المسألة وقلنا انّ اية الشيء تثبت الشيء ومثبت الشيء غير المسانخ فمن الممكن أن يثبت شيء شيئاً ولا يكون من سنخه كما وقد ذكرنا انّ العلل الطبيعية لابد وأن يكون بين عللها ومعاليلها تسانخ ولكن اذا كانت العلة مريدة وفاعلة بالارادة فلا يلزم أن يكون معلولها مسانخاً لها بل لو كان هنالك ابداع وايجاد وخلق لا من شيء يعتمد بكل وجوده الفقير الذات محضاً علىٰ القائم بالذات محضاً ولذا لا يمكن أن يكون الفقير بالذات من سنخ الغني بالذات بمعنىٰ الاشتراك في حقيقة واحدة.

سؤال آخر: للاسف لم يبين مدعىٰ العرفاء بالشكل المطلوب كما سبق هذا الامر في بحث السنخية حيث لم يبيّن كلام الفلاسفة حول السنخية بالشكل المطلوب والذي أجبتم عنه غير الذي يقولونه فأنتم تقولون لا اشتراك في الحقيقة والفلاسفة أنفسهم عقدوا فصلاً ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾ ولذا حينما يذكرون السنخية يعلم أنهم لا يقصدون المشابهة في الحقيقة فالقرآن المجيد يقول: ﴿**أَيَحْسَبُ أَن لَمْ يَرَهُ أَحَدٌ**﴾[١] ﴿**أَلَمْ نَجْعَل لَهُ عَيْنَيْنِ**﴾[٢]

---

١ – البلد/٧.

٢ – البلد/٨.

فلو دققتم النظر في هذه الآية فهي مصداق لهذه السنخية التي يقولها الفلاسفة حيث يقولون انّ الكمال الذي ترونه في الانسان فالله جلّ وعلا قد أعطاه هذا الكمال وهل يمكن أن لا يكون واجداً لهذا الكمال ﴿أَلَمْ نَجْعَل لَّهُ عَيْنَيْنِ﴾ اذن قطعاً نحن نراه وهذه هي السنخية التي يقولها الفلاسفة فالذي يعطي كمالاً لا يمكن أن لا يكون واجداً للكمال بنحوه الاعلىٰ والاشرف.

الجواب: الذي تقولونه حول مسألة السنخية التي تقدم البحث عنها انه لا يوجد من يقول أنها بمعنىٰ المشابهة في الحقيقة وأنها نفس الاشتراك في الحقيقة فلم يقل أحد بذلك فليست السنخية بهذا المعنىٰ لانّ هؤلاء قالوا ايضاً ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ ومقصودكم حيث انّ الانسان له قدرة الرؤية فالله جلّ وعلا له هذه القدرة بطريق أولىٰ اذن هنالك تسانخ واشتراك في الحقيقة بين الله جلّ وعلا والانسان في قدرة البصر وكلّ ما يملك الانسان من قبيل القدرة والرؤية والسمع فهو موجود في ذات الله جلّ وعلا بالشكل الاعلىٰ والاشرف وهذا هو المقصود من السنخية.

ونقول في الجواب انه لو حققتم مقداراً ما في بيانات الفلاسفة لاتضح لديكم انهم يصرحون بالذي نقلناه عنهم ويتضح الامر مع ملاحظة مسألة اصالة الوجود ووحدة الوجود «الوحدة المطلقة في العرفان بالاضافة الىٰ الوحدة التشكيكية» بأنهم يقولون بشكل عام انّ الحقيقة ليست الاّ شيئاً واحداً وانّ الحقيقة علىٰ القول بالوحدة التشكيكيه لها مراتب تشترك فيها كل المراتب في حقيقة واحدة فهذه المباني تثبت انّ المقصود من السنخية هو الاشتراك في اصل الحقيقة واذا كان أحد يقول بمقالتكم فلا كلام لنا معه فاننا

نريد أن نصل مع الآخرين الىٰ هذه النقطة من ان المقصود من السنخية ليس هو الاشتراك في الحقيقة.

اذن من لوازم هذه المباني مثل اصالة الوجود والتشكيك في الوجود أو الاطلاق في الوجود هو الاشتراك في الحقيقة ولذا فما تفضلتم به لا ينطبق مع هذه المباني المذكورة واما حول ما تفضلتم من اننا نبصر والله جلّ وعلا يبصر ونحن نعلم والله جلّ وعلا يعلم فنقول هنا ايضاً انه لا يوجد اي نوع من أنواع التشابه بين سنخ بصرنا وسنخ بصره جلّ وعلا.

صاحب السؤال: اذن هذا ليس بردّ علىٰ الفلاسفة.

الجواب: الذي تقولونه ليس كلام الفلاسفة وذلك لان مبانيهم شي آخر وفي مقابل كلامكم حيث انه يبصر ونحن نبصر، اذن فالسنخية موجودة نقول هل ان بصرنا وبصره علىٰ نحو وسنخ واحد؟

سوف تقول: لا وذلك لاننا نبصر من خلال العين وهو جلّ وعلا ليس كذلك، فنحن بالغير وهو بالذات، ونتيجة ذلك ان لا تسانخ بين رؤيتنا ورؤيته جلّ وعلا.

سؤال: لا يمكن في المباحث الفلسفية ان تحل من خلال البحث اللفظي أي فانّ الفلاسفة أنفسهم يذكرون المعنىٰ من اننا اذا قلنا بالسنخية فهذه (النتيجة) اذن لا يمكن التقدم في المباحث بالبحث اللفظي.

الجواب: حيث كررتم الكلام فنحن نكرر كلامنا الاول ونقول لو كان اعتقادكم هذا فهذا هو جوابه لان بصرنا وبصره جلّ وعلا ليس واحداً وعليه فاللازم أن لا يعبر عنه بالسنخية بل لابد وان نقول نحن نبصر وهو جلّ وعلا

يبصر.

سؤال: يعبرون بالاصطلاح وهم انفسهم يفسرون معناه.

الجواب: أنتم تقولون ان مقصود الفلاسفة من السنخية هذا المعنىٰ ونحن نقول في الجواب انّ الذي قلتوه لا يتفق مع مباني الفلسفة مضافاً الىٰ ان تصريحاتهم مخالفة لادعائكم.

سؤال: في السنخية يكون التشابه دائماً اما في البينونة لا يحصل التشابه.

الجواب: اساساً حينما تنظر الىٰ المباني يتضح المراد من السنخية وانها التشابه في الحقيقة ولذا لابد من الاستفادة من المباني مضافاً الىٰ انّ الفلاسفة انفسهم صرحوا بهذا المعنىٰ في موارد كثيرة.

سؤال: بهذا المعنىٰ وهو أنهما من سنخ الوجود ولكنكم لا تقبلون.

الجواب: هذا هو الذي نريد أن نقوله أنهما يشتركان في مفهوم (الموجود) بعنوان (طارد العدم) بتلك التوضيحات التي مرت مفصلاً حيث لا اشكال ولا مانع من اطلاق عنوان واحد علىٰ حقائق متباينة (مثل اطلاق مفهوم العرض علىٰ الاعراض التسعة مع كونها متباينة وليس هذا الاطلاق حقيقياً) ولا كلام لنا اذا كان المراد هذا المعنىٰ ونحن نريد اثباته.

سؤال: الله جلّ جلاله والممكنات من سنخ واحد فان اصل مسألة السنخية ظاهراً بهذا الشكل وقعت مورد الادعاء والتي لم تبين في هذه المحاضرات اذن لم يكن مقصودهم كالذي بينتم.

الجواب: اتفاقاً العبارات التي قرأناها اليوم وفي المحاضرة السابقة

صريحة في ما قلناه.

وأجاب أحد الحضار: لقد وضحتم في المحاضرات السابقة ان اطلاق الوجود والموجود علىٰ جميع الاشياء وعلىٰ الله جلّ وعلا بمعنىٰ واحد مفهوماً لا مصداقاً وان بحث التباين والسنخية له علاقة وارتباط بالخارج.

الجواب: نعم وضحنا هذه مقداراً ما والآن افسحوا لنا المجال بشرحها أكثر فنقول انّ المقصود من السنخية هو الاشتراك في الحقيقة.

سؤال: لفظ الحقيقة له معان مختلفة لابد من بيانها فنحن نقبل هذه الجهة التي تكون الممكنات والواجب من سنخ الوجود.

الجواب: اذن تقولون انّ الله جلّ وعلا والممكنات كلاهما من سنخ الوجود بالمعنىٰ الواقعي للكلمة لا من جهة المفهوم.

سؤال: الوجود بالمعنىٰ الحقيقي.

الجواب: لقد أصبح الامر أحسن حيث قلتم أنتم بذلك وعلىٰ هذا فقد أثبت هذا المعنىٰ في الحكمة المتعالية من أنّ الكل من سنخ الوجود لا انّه يطلق عليه مفهوم الوجود بل الكل واقعاً من سنخ الوجود وهذا هو معنىٰ السنخية، لكنا نقول: يطلق المفهوم الواحد ذو المعنىٰ الواحد علىٰ حقائق متباينة اذا كان من المعقولات الثانية فالمفهوم واحد الاّ ان الحقائق متباينة ولذا حينما يقال: الله موجود وزيد موجود، فبمعنىٰ انّ مفهوماً من المعقولات الثانية يطلق علىٰ شيئين متباينين اذن لا سنخية في البين خلافاً لرأي الفلاسفة من اشتراك جميع الموجودات من الهيولىٰ الىٰ الذات المقدسة الالهية في سنخ الوجود لا بمعنىٰ الاشتراك في المفهوم بل بمعنىٰ الاشتراك في حقيقة الوجود.

سؤال: نعم في هذا المعنىٰ التباين عين الادعاء فما ادعيتم في مقابله لابد من التحقيق عن اصالة الوجود مفصلاً.

الجـواب: اذن لقد اتضح لحد الآن موضوع انتساب السـنخية للـفلاسفة وبذلك أجبنا عن القسم الاول من كلامكم.

سؤال: لقد بينت الحقيقة لها مـعان مـختلفة وبـهذا المـعنىٰ فكـلامكم صحيح.

الجواب: نحن حينما كشفنا عن المسألة عُلِمَ من القائل بالاشتراك بين الله جلّ وعلا والكائنات وكان هـذا كـلامكم انّ فـي الحكـمة المـتعالية انّ كـل الموجودات من المبداء المتعال اللامتناهي الىٰ الهـيولىٰ التـي هـي أضـعف درجات الوجود مشتركة في سنخ الوجود بمعنىٰ انّ سنخ الكل هو الوجـود لا من باب اطلاق المفهوم علىٰ المباينات.

سؤال: الاّ انه لا يصح التعبير عن ذلك بالسنخية والذي يصح هو التعبير باصالة الوجود.

الجواب: كان تعبيركم ان الكل يشتركون في سنخ الوجود وأنا اسأل منكم ما معنىٰ انّ الكل يشتركون في سنخ الوجود؟ يعني السنخية وهذا هو كلامكم.

وعليه فقد حققنا أربعة ادلة ترتبط بالسنخية فاذا كان هنالك ادلة اخرىٰ فلتطرح حتىٰ نبحثها وكان اول كلامنا هو ما نسبناه الىٰ الفلاسفة وانه اتضح أم لا؟ وقلنا انّ المقصود من السنخية هو الاشتراك في الحقيقة وبقينا مصرين علىٰ هذا المعنىٰ وسوف نكرره وقد قلتم من القائل بالاشتراك في الحـقيقة؟ وقـد أشرت انا الىٰ مباني الفلسفة وحينذاك فصلتم أنتم البحث.

سؤال: قلنا اذا كانت حقيقة الوجود فهذا هو مقصودهم.

الجواب: علىٰ هذا مع ملاحظة ما في الحكمة المتعالية (من الهيولىٰ الىٰ المبداء المتعال) الكل في جهة وجود خط واحد[١].

نعم هنالك مرتبة ضعيفة وأخرىٰ لا تتناهىٰ وليس اشتراكها في مفهوم الوجود والموجود فحسب بل يشتركان في حقيقة الوجود الخارجي ايضاً وعلىٰ هذا فهما من طبيعة واحدة.

سؤال: انّ القائلين بالسنخية لهم اصطلاح خاص ولا يقصدون انّ كل شيء يتسانخ مع كلّ شيء وفي نفس الوقت الذي يقولون باصالة الوجود يقولون كل شيء من سنخ الوجود نعم حينما يبحثون مسألة العلة والمعلول يبحثون عن مسألة السنخية بمعنىٰ خاص لا أنهما والعياذ بالله يكونان من حقيقة واحدة بل الله جلّ وعلا كمال الحقيقة بنحو أكمل.

الجواب: لم يكن هذا بحثنا نحن أردنا أن نقول جملة وهي ان نسبة القول بالسنخية بمعنىٰ الاشتراك في الحقيقة بين الخالق والكائنات لعدة من المشهورين صحيحة مع ملاحظة ان حقيقة الوجود في كل المراحل واحدة (عندهم).

سؤال: الكل يعتقدون بالاشتراك المعنوي للوجود.

الجواب: نعم وانا ايضاً قلت ذلك وعليه فقد ذكرنا عدة ادلة لاجل اثبات السنخية ثم أجبنا عنها حسبما نراه ولو كان هنالك دليل آخر حول السنخية

---

١ - *نهاية الحكمة*، الفصل الثالث في أنّ الوجود حقيقة مشككة، ص ٢٣.

فنحن نبحثه.

مثلاً لو قال أحد انا لو بحثنا اصالة الوجود واصالة الماهية لوصلنا الىٰ اصالة الوجود، أقول هذا بحث لابد من طرحه مستقلاً[١] وعلىٰ فرض ثبوت اصالة الوجود فحسب القول المنسوب للمشائين انّ الوجودات متباينة وعلىٰ هذا فلوكانت الاصالة للوجود لكن الموجودات متباينة فلا معنىٰ للسنخية ايضاً.

سؤال: السنخية هي التي تؤخذ من الآيات الشريفة.

الجواب: أنتم قد اعترفتم بمعنىٰ السنخية فلا معنىٰ للرجوع عن كلامكم واكرر ايضاً انه لو قال أحد بالسنخية بهذا المعنىٰ وهو ان العلة (الفاعلة والموجدة) لابد وأن تكون عالمة للموجد والموجد معلوم ومقدور لها فهذا المعنىٰ صحيح مائة بالمائة ولا علاقة له بالسنخية.

سؤال: كان واجداً لهذه الكمالات بنحو اعلىٰ.

الجواب: لو قال أحد المقصود من السنخية هو انّ المهندس لابد وأن يكون عالماً بالخريطة التي يرسمها فهذا صحيح الاّ انّ الخريطة ليست عين المهندس، اما بالنسبة لمباني الفلسفة فقد تفضلتم أنتم: اننا وصلنا الىٰ انّ المقصود من السنخية هو الاشتراك في الحقيقة.

سؤال: تقول الآية الشريفة: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ

---

١ - كان أكثر مشهوري الفلاسفة قبل ملاصدرا قائلون بأصالة الماهية وهنالك شخصيات مهمة بعد ما جاء ملاصدرا ايضاً قالت باصالة الماهية اذن هذا البحث كاملاً اختلافي ونظري لابد من تحقيقه ونفس ملاصدرا كان في اول امره قائلاً باصالة الماهية وكان يدافع عن ذلك بشدة.

مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَفْسِكَ﴾[١] يستفاد من هذه الآية ان الحسنة من الله يعني من ذات الله لا من عندالله.

الجواب: «من عندالله» واذا كان بمعنىٰ الانشاء من ذات الله جلّ وعلا يعني تنزل الذات الالهية فهذا ايضاً مطابق لما تقولون ولكنا حيث أبطلنا التنزل والترشح فمعنىٰ «من الله» يعني كان ايجاده من قبل الله جلّ وعلا، لانّ الله فاعل بالارادة.

سؤال: أحد الادلة التي يستدل بها الفلاسفة علىٰ السنخية هو انه لو لم تكن هناك سنخية لصدر كلّ شيء من كل شيء.

الجواب: لقد أجبنا عن هذا الاستدلال مفصلاً وقلنا ان صدور كل شيء من كل شيء لا يمكن صحيح في العلل الطبيعية يعني لو كان الفاعل والموجد من العلل الطبيعية فلابد أن يكون المعلول مسانخاً للعلة اما لو كان فاعلاً بالمشيئة والارادة فلا يلزم أن يكون الامر كذلك فانه خارج عن القاعدة تخصصاً ولا مجال للتخصيص هنا وعلىٰ هذا الاساس فكل ما أوجده الفاعل بالمشيئة من المخلوقات فلا سنخية بينه وبينها وقلنا انّ قاعدة الواحد لا يصدر منه الاّ واحد لا تجري علىٰ الذات الالهية المقدسة.

سؤال: تفضلتم انّ السنخية لا تلزم الفاعل بالمشيئة اذن يستطيع أن يفعل كلّ ما يريد.

الجواب: السنخية تعني اني حينما أريد فانما هو بالنسبة للافعال التي

---

١ - النساء/٧٩.

تكون تحت قدرتي واملك كمالها واما ما لا املك كماله فلا استطيع فعله.

الجواب: اكرر (عشر مرات) انه لو كان المقصود من السنخية العلم والقدرة علىٰ الشيء فهذا المعنىٰ ثابت مائة بالمائة اما فقد وصلنا في البحث بناء علىٰ اساس الفلسفة ان المقصود من السنخية هو الاشتراك في الحقيقة ولابد من أن تكون العلة واجدة لذلك الكمال يعني لابد وان تكون العلة قادرة لاعطاء ذلك الكمال لا أنها واجدة للكمال فقط وذلك لان في كثير من الموارد يكون الشيء للموجَد والمخلوق كمالاً ولكنه بالنسبة للموجِد لا يكون كمالاً مثلاً النمو في حدود خاصة بالنسبة للشجر كمال ولكنه بالنسبة لله جلّ وعلا نقص، نعم الله جلّ وعلا قادر علىٰ اعطاء النمو.

سؤال: كان هذا الاشكال في وحدة الوجود حيث بينتم وحدة الوجود بشكل كان العرفاء لا يقبلون العلية.

الجواب: طبقاً لقاعدة العلية فمن أجل أن لا يلزم صدور كل شيء من كل شيء لابد وأن تكون هنالك علاقة وسنخية بين العلة والمعلول حيث يصدر المعلول من العلة وعلىٰ هذا الاساس فلو كانت علتنا واحدة حقيقة فلا يمكن أن يصدر منها اكثر من واحد لان العلة الواحدة حقيقة لو صدر منها مثلاً (الف) فلابد وأن تكون مسانخة له ولو صدر منها (ب) ايضاً فلابد وأن تكون مسانخة له ايضاً وهذا خلف لان الواحد والبسيط الحقيقي قد سانخ شيئين (الف) و (ب) وحينئذ اصبح مركباً (وهذا خلاف فرض كونه بسيطاً).

يقول المرحوم الخواجه نصيرالدين الطوسي «هذا الكلام بالنسبة للفواعل الطبيعية صحيح اما بالنسبة للفاعل بالارادة فلا لانه ممن الممكن أن

تصدر منه الافعال المتباينة»[١].

ويقول ايضاً «أنتم تقولون انّ الحق المتعال الذي هو واحد حقيقي لابد وأن يصدر منه شيئاً واحداً لا غير، ولذا قلتم بانّ الصادر منه هو العقل الاول ومن بعد ذلك تصححون التكثر وتقولون انّ العقل الاول ممكن الوجود اذن له ماهية و وجود ولذا فله جهات مختلفة[٢] لكن الامر ليس كذلك بان كان العقل الاول اولاً ثم حصلت بعده الجهات بل ان العقل الاول حينما كان كانت معه تلك الجهات وحينئذ تقول ان هذه الجهات التي كانت معه هل تضر بوحدة العقل أم لا؟ (يعني هل تكون موجبة لتكثرة أم لا؟) فاذا كانت تلك الجهات موجبة لتكثرة اذن كيف تم صدوره الواحد واذا بقي على وحدته فكيف يحصل التكثر في العلة[٣].

بعبارة اخرىٰ هذه الجهات لا تخرج عن احدىٰ حالتين إمّا ان يكون لها تأثير في العقل الاول وتكثره أم لا؟ فاذا كانت موجبة لتكثره فكيف تصدر من الواحد؟ واذا لا توجب تكثره فكيف يصدر منه المتعدد؟ وعلىٰ هذا ففي الفلسفة تطرح مسألة العلية وتكثر المعاليل بالشكل الذي قلناه ولكن في العرفان فلا مكان لمسألة العلية بل هنالك حقيقة واحدة وتطوراتها كما نقلنا عن ملاصدرا في المشعر الثامن من كتاب المشاعر (رجعت العلية....)

---

١ -*كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد*، المسألة الاولىٰ في العقول المجردة/١٣١.

٢ - فللعقل يجعلون ست جهات ولاجل هذه الجهات يصدر منه العقل الثاني والفلك الاول، وبهذا الترتيب يحصل التكثر.

٣ -*كتاب الاصلية*، للمرحوم خواجة نصيرالدين الطوسي.

سؤال: هذه المباحث قد طرحها نفس الفلاسفة والذي اطلبه ان لا تكون المباحث بالشكل الذي ينفر الطلاب من الفلسفة والعرفان.

الجواب: لا فمن فكاهيات المطلب ان قال لي شخص أنت كلامك فيلسوفانه وقلت له: لا اشكال في ذلك.

سؤال: اذن عليكم تنبيه الجميع حتّى يعلم ما هو مقصودكم.

الجواب: اتفاقاً لقد أكدنا علىٰ معنىٰ الفلسفة بالذي قلتم يعني اصل التعقل فانه لا اشكال فيه بل ضروري والتذكير الاخير ايضاً يصب في هذا الجانب وقد أكدنا علىٰ مسألة التعقل والتفكير والعقل مكانته محفوظة ولابد من حفظها ولكن هنالك تذكير وتنبيه وهو انه ليست الفلسفة الموجودة ولا الذي في الكتب الفلسفية من المدركات العقلانية حقيقة.

سؤال: ما نسبتموه من انّ المشائين قائلون بالكثرة فيقول بعض الكبار في كتاب شرح التجريد اني فتشت ذلك فلم أجده في كتاب المشائين.

الجواب: ولذا اني تكلمت بدقة حيث قلت طبقاً لما نسبوه اليهم كما جاء ذلك في شرح المنظومة.

اللهم صل علىٰ محمّد وآل محمّد

المحاضرة السادسة

... لقد وصل البحث بنا الىٰ انه هل يوجد قائل بالاتحاد والعينية بين الخالق والمخلوق بالشكل الذي وضحناه أم لا؟ وهل في عرفان ابن عربي واتباعه من يقول بالعينية والاتحاد أم لا؟

المسائل التي لابد من تحقيقها حول بحث العينية العرفانية:

١ ـ تثبيت هذه النسبة

٢ ـ الادلة العقلية للاتحاد والعينية

٣ ـ الادلة النقلية للاتحاد والعينية

٤ ـ الاجابة علىٰ الادلة العقلية والنقلية والنتيجة هي نفي الاتحاد والعينية، ففي المحاضرات السابقة قد أثبتنا العينية للعرفاء من طريقين:

١ ـ من خلال عباراتهم الصريحة في الاتحاد والعينية.

٢ ـ وعن طريق مسألة قوسي الصعود والنزول.

قسم آخر من عبارات العرفاء حول الاتحاد والعينية:

في هذه المحاضرة ارىٰ من اللازم قراءة بعض العبارات الاخر لاجل اثبات هذه النسبة طبعاً لابد من ملاحظة انّ كثيراً من الشخصيات المطلعة علىٰ الفلسفة والعرفان فهموا هذا المعنىٰ من عبارات وكبار هذا الفن (العرفان) يرونه مخالفاً للمعارف والمباني الالهية.

ففي مسألة العينية روح المطلب هو انه هنالك حقيقة واحدة فقط وهذه الحقيقة هي الوجود وحقيقة الوجود تتطور باطوار مختلفة وتتشأن بشئوون متنوعة وتتعين بتعينات متعددة فمع لحاظ التعين والتطور والتشأن لا يطلق عليها اسم الذات الالهية ولكن مع حذف لحاظ التطور والتعين والتشأن، فهي هو والتشأن والتعين والتطور امور اعتبارية.

وكلما حققنا اكثر وصلنا الى هذا الامر وان حقيقة ومحتوىٰ وروح كلامهم هو انه هنالك حقيقة واحدة متطورة باطوار مختلفة مثل الانسان والحيوان والشجر والارض والقمر والملك و... ومع لحاظ التطور والتعين فهي ليست هو وذلك لانه جلّ وعلا حقيقة سارية في الاشياء ولكن مع غض النظر عن هذا اللحاظ فهو جلّ وعلا قد تطور بهذه الاطوار مع تصريحهم ايضاً بانّ التطور امر اعتباري.

العينية في كتاب ممد الهمم في شرح فصوص الحكم

لقد جاء في شرح فصوص الحكم: «وهذه الموجودات التي نراها هي مجموعة صفاته واسمائه ففي كلّ مكان وضعنا قدماً فهنالك لمعة واشراقة تظهر منه بمعنىٰ ان كل المراتب والمنازل والمراحل حقيقة واحدة والتشكيك في ذات المراتب»[١].

وقال ايضاً في توضيح عبارة ابن عربي «فاذا شهدناه شهدنا نفوسنا» ثم

---

١ - *ممد الهمم*/ ١. يكون التعبير في بعض الاحيان بالمرتبة وأخرىٰ يقع التعبير بالتطور ولكن التعبير الغالب طبقاً للقول بالوحدة التشكيكية هوالمرتبة وطبقاً للقول بالوحدة الاطلاقية هو التطور والمقصود واضح على كلّ حال.

ان الحق وصف نفسه لنا بواسطة ومعونة صفاتنا فاذا نظرنا اليه رأينا أنفسنا وذلك لان ذواتنا بحسب الوجود عين ذاته[١] ولا تغاير بين هذين الاثنين «ذواتنا والله تبارك وتعالىٰ» الاّ بالتعين والاطلاق حيث ان التعين في مراتب الممكنات من العقل الاول حتىٰ الهيولىٰ الاولىٰ والاطلاق لجناب الوجود الذي ﴿وَٱللَّهُ مِن وَرَائِهِم مُّحِيطٌ﴾[٢].

فشمس الحقيقة تشرق علىٰ كلّ العالم وكانت التعينات الامكانية مثل المنافذ واذا شهدنا شهد نفسه وحيث انّ الحق يشاهدنا فانه يرىٰ ذاته المتعينة الظاهرة فينا «فقل انه يرىٰ نفسه فينا وذلك لاننا مرآة ذاته وصفاته»[٣].

وايضاً يقول في شرح عبارة الفصوص «واما حكمة وصيته في نهيه اياه ﴿لَا تُشْرِكْ بِٱللَّهِ إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ والمظلوم المقام حيث نعته بالانقسام وهو عين واحدة فانه لا يشرك معه الاّ عينه وهذا غاية الجهل»[٤].

---

١ - والذي هو غيره نفس التطور والذي يعبر عنه بالماهية.

٢ - البروج /٢٠.

٣ - ممد *الهمم*/ ٤٥ يعني الفرق من جهة الاطلاق والتقييد ولذا تطرح هذه الاسئلة: هل للتطور والتعين واقعية بحيث يكون حملاً للتكليف والامر والنهي أم لا؟ فاذا كان له واقع فالنتيجة انّ للوجود واقعيتين أحدهما واقعية الآمر والاخرىٰ واقعية المأمور واذا لم يكن للتطور واقعية كما صرحوا بذلك وانما هو امر اعتباري فحينئذ يكون الحاصل هو انّ الله جلّ جلاله يتظهر بهويات مختلفة ومتنوعة.

٤ - لابد من الدقة أكثر حتّى نفهم هذه العبارة فهي تقول ان مقصود القرآن الكريم ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ يعني لجهل عظيم وحيث ان المشرك يجعل عين الشيء شريكاً مع الشيء ولا يمكن أن يكون عين الشيء شريكاً معه لانّه هو، هو، فمشرك الصنم (وكل من يعبد غير الله) فقد جعل لله شريكاً وجهله من جهة ان ذلك الشريك ليس شريكاً لله جلّ جلاله بل هو عين الله، فان الشيء الذي جعل شريكاً لله جلّ وعلا هو ذات الحق وعين هويته المتطورة بهذا الشكل ولذا فالشيء الذي هو هو اذا ما اعطي اسم الشريك فانّه جهل ﴿إِنَّ

هذا تنبيه لابنه ولكل من يسمع هذا الكلام بانتفاء الشريك في نفس العين (عين الوجود)[١] وذلك لان أمر الواحد الاحد ظاهر في جميع الصور اذن جعل احدى الصورتين شريكة للصورة الاخرىٰ وجعل الشيء شريكاً مع نفس ذات الشيء انّ هذا لظلم عظيم[٢].

وعلىٰ هذا فالمطلب واضح والعبارات المتقدمة ناطقة به.

العينية في كتاب بيان السعادة

قد تجاوز البعض في تطبيق العينية الحدود حيث شرح العينية بشكل خاص لا يناسب ذكره حيث طرح العينية مع جزئيات قبيحة[٣].

ففي تفسير المنير المعروف ببيان السعادة حول تفسير الآية الشريفة ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾[٤] يقول: «ولما كان اجزاء العالم مظاهراً لله الواحد الاحد القهار بحسب اسمائه اللطيفة والقهرية كان عبادة الانسان لاي

ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ اي لجهل عظيم لانّ الشيء الذي جعله المشرك شريكاً هو عين الحق والحاصل انّ هنالك ظلماً حصل للمقام وذلك لان المقام لا يتسع للشراكة لانه في كل مكان وكلّ شيء هو لا انه له شريك، ففي الشرك قسم المقام الىٰ الحق وشريكه في حين انه شيء واحد، اذن المشرك لم يجعل له شريكاً الاّ هو وهذا نهاية الجهل لذا فهو «ظلم عظيم» يعني جهل عظيم.

١ - حينما يكون شي شريك شيء فمعناه انّ كل واحد منهما له حصة لا توجد في الآخر ولكن هٰهنا كلّ شيء هو هو.

٢ - *ممد الهمم* / ٥٠٨.

٣ - طبعاً عبارة «فانّ العارف من يرىٰ الحق في كلّ شيء بل يراه عين كلّ شيء» شرح القيصري علىٰ فصوص الحكم، الفص الهاروني / ١٠٩٦ يشمل كل شيء لكنه طرح ذلك بصورة عامة.

٤ - الاسراء /٢٣.

معبود كانت عبادة لله اختياراً ايضاً.... فالانسان في عبادتها اختياراً للشيطان كالابليسية وللجن كالكهنة.... والملائكة كأكثر الهنود وللذكر والفرج كبعض الهنود القائلين بعبادة ذكر الانسان وفرجه... كلهم عابدون لله من حيث لا يشعرون، لانّ كل المعبودات مظاهر له باختلاف اسمائه ولذا قيل:

اگر مؤمن بدانستی كه بت چيست

يقين كردی كه دين در بت پرستی است[١]

.... لكن تلك العبادة لما لم تكن بأمر تكليفي من الله لم يستحقوا الاجر والثواب عليها بل استحقوا العقوبة والعذاب[٢].

طبعاً ذكر هذا المعنىٰ بشكل آخر الاّ انّه لم يذكر بهذا الشكل من الجزئيات مثلاً في بيان القيصري والذي هو شرح لفصوص الحكم قد جاء بهذا الشكل:

«فالعالم بالله ومظاهره يعلم انّ المعبود هو الحق في اي صورة كانت سواء كانت حسية كالاصنام أو خيالية كالجن، أو عقلية كالملائكة»[٣].

اعتبارية التطورات

ومن جانب آخر صرحوا بأنّ التطور أمر اعتباري لا انه حقيقة واقعية فلو

---

١ - ترجمته: لو كنت تعلم المؤمن ما هو الصنم، لتيقنت انّ الدين عبادة الصنم.

٢ - تفسير *المنير*، ذيل آية ٢٣، سورة بني اسرائيل، ٤٢٢/١ لكن حيث ان التشريع منع من هذا العمل فلا يصح هذا العمل والأ فالواقع هو هذا وهنا تناقض بين الصدر والذيل سوف نذكره بعد ذلك.

٣ - شرح *فصوص الحكم* للقيصري، فص نوح / ٥٢٤.

كان حقيقة فهو حسن[١] يعني لو كان هذا التطور واقعياً وكان هنالك أمران واقعيان الآمر والمأمور فحسن جداً، فان هذا هو كل ما نريد ان نقوله من البينونة لكن في العرفان لا توجد واقعيتان بل تطورات وهي أمور اعتبارية وقد جاء في الاسفار:

«والثالث ملاحظة نفس تعينها المنفكة عن طبيعة الوجود وهو جهة تعينها الذي هو اعتباري محض»[٢].

وهذه العبارات تثبت العينية والاتحاد التي نسبناها للعرفاء في المحاضرات السابقة.

نسبة العينية للعرفاء في كلمات بعض اكابر الفلسفة

يقول استاذ الفلسفة الشيخ المطهري في كتاب الانسان الكامل:

«في هذا المذهب الانسان الكامل في النهاية يصير عين الله اصلاً الانسان الكامل الحقيقي هو نفس الله»[٣].

يقول آية الله السيد محسن الحكيم حينما ينقل اقوال العرفاء:

«أقول: حسن الظن بهؤلاء القائلين بالتوحيد الخاص والحمل علىٰ الصحة المأمور به شرعاً يوجبان حمل هذه الاقوال علىٰ خلاف ظواهرها والاّ فكيف يصح علىٰ هذه الاقوال وجود الخالق والمخلوق والامر والمأمور به

---

١ - وهذا يوجب بطلان كل مباني الفلاسفة والعرفاء.

٢ - *الاسفار*، ٢ / ٣٢١.

٣ - *الانسان الكامل* / ١٢٦ طبعاً ان الشيخ هنا ينقل هذا المطلب عن العرفاء.

والراحم والمرحوم»[١].

فمن الواضح انه ايضاً فهم العينية والاتحاد من عبارات العرفاء ويتضح هذا الامر من عبارات الاخرين انهم فهموا العينية من كلمات العرفاء، يقول العلامة الشيخ محمد تقي الجعفري[٢]في كتابه المبداء الاعلىٰ ـ وهو كتاب جدير بالمطالعة نوصي بمطالعته ـ:

«لو القينا المجاملات والتخطيات والتعصبات التي لا محل لها وحققنا الحقيقة المقصودة من نافذة بعيدة عن النوايا المغرضة في اثبات الاتحاد بين المبداء والموجودات بكامل المعنىٰ فسوف لا يحصل لنا اي ترديد ان في افكار البعض من هذه المجموعة هذا الاعتقاد ولو أردنا تأويل كلمات هؤلاء بجدية اكثر ومثابرة غير مباشرة فلا شك اننا سوف لا نستطيع بأي وجه من الوجوه تأويل وتصحيح كلمات عدة منهم وفي الحقيقة اننا سوف نبتلي بتناقضات وسخرية عبارات الناطقين بها.... وحاصل مقصودهم يتم بيانه بكلمتين «الله عين الموجودات والموجودات عين الله يعني في الحقيقة والواقع لا يوجد اكثر من موجود واحد»[٣].

---

١ - *مستمسك العروة الوثقى*، ٣٩١/١.

٢ - وهو قد بين كثيراً من المطالب حول هذا الموضوع في كتاب المبداء الاعلىٰ بأشكال مختلفة فتارة بالاستدلال وأخرىٰ بالمزاح ولديه هزليات من جملتها حيث يقول:«لو كان اعتقادك للاصل انه بالوحدة الشخصية للوجود والموجود فأنت اعلم اهل العصر ولو كنت لا تشخص الالف من الباء.... وبالعكس لو أظهرت رأيك حول وحدة الموجود فأنت من أجهل الناس ولو كنت أعلم أهل العصر» *المبداء الاعلىٰ* / ١٠٨ و ١١١ فهو عنده هذه الهزليات ولكننا لا نطرح المطالب بهذه الكيفية بل بالشكل العلمي نحققها.

٣ - *المبداء والمعاد* / ٧٢.

ويقول ايضاً: «عباد الصنم وعباد الشمس وعباد النجم وعباد النار وعباد فرعون وعباد العجل وعباد الحيوان وعباد المادة والكل في اعتقاد هذا المذهب حق ومطابق للواقع»(١).

الحق خلق بالاجمال والخلق حق بالتفصيل.

ينقل العلامة الجعفري عن عبدالرحمن الجامي هذا الرباعي:

چون حق به تفاصيل و شئوون گشت عيان

مشهود شد اين عالم پر سود و زيان

چون باز روند عالم و عالميان

در رتبۀ اجمال حق آيد به ميان

الترجمة: حيث انّ الحق ظهر بالتفاصيل والشئوون، فاصبح مشهوداً هذا العالم مملو بالنفع والضرر، وحيث يذهب العلم واهله، يرجع الحق الىٰ رتبة الاجمال.

ويقول بعد ذلك:

في هذا الرباعي يتصور لواجب الوجود (الله) حالتان: حالة الاجمال وحالة التفصيل، ففي حالة الاجمال هو الله الذي يعبر عنه في بعض الأحيان بمقام الجمع وفي حالة التفصيل هو سائر الموجودات التي تلازم التعينات والتشخصات الامكانية(٢).

---

١ - نفس المصدر / ٧٤.

٢ - *المبداء الاعلى* / ٥٧ ويقول ايضاً وبعض هؤلاء يفشون الاسرار احياناً «عقد الخلائق في الاله عقائداً وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوا» المبداء الاعلى / ٨٤ ويقول ابن عربي «فاياك أن تتقيد بعقد مخصوص وتكفر

اذن المطلب واضح يعني النسبة الىٰ العرفاء قد اتضحت من عبارته كما وقد وصلنا الىٰ هذه النتيجة من جهات مختلفة وكذلك لو أردنا متابعة هـذه المباني فالنتيجة الحاصلة هي هذه النتيجة يعني مسألة اصالة الوجود، وحدة الوجود، الاطلاق في الوجود ـ التي هي قسم من المباني ـ كلها تصل الىٰ هذه النتيجة.

وصية وطلب:

أيّها الاعزاء مع ملاحظة الذي تـرون مـن المـناسب جـداً ان تـهتموا وتجددوا النظر في تحقيق المطالب فلو كانت المطالب غير الذي استفدناه وفي أي مكان فهمنا اننا اشتبهنا فمع كامل الاعتذار والشكر نرجع عما قلنا ولكن المطلب هو هذا وليس غيره واذا كان الحال كما ترون فعليكم بالاهتمام اكثر باحياء الطريقة التي بيناها وهي طريقة التعقل في الوحي وأن لا يكون حالنا بأن نكتفي باسم اهل البيت عليهم السلام بل لابد من الاهتمام بالمطالب وهل أنها تتفق مع مذهب أهل البيت بكل ابعادها أم لا؟

فلو كان المطلب واضحاً فعلىٰ الانسان أن يهتم اكثر، ولا تكفي المشاركة

بما سواه فيفوتك خير كثير بل يفوتك العلم بالامر علىٰ ما هو عليه... فالكل مصيب وكل مصيب مأجور...». اياك اياك حول الله أن تعتقد عقيدة خاصة لانه غير محدود وان كل صاحب عقيدة فهو مصيب - شرح *القيصري علىٰ فصوص الحكم* فص هود / ٧٤٥.

طبعاً العلامة الجعفري تابع كلامهم بجدية وقال: كلام العرفاء في النهاية يطابق كلام الماديين. *المبداء الاعلىٰ* /٧٢.

من المناسب ان يُتحقق عن صحة هذا الكلام وعدم صحته فاننا حينما نقل كلاماً من كتاب ليس بهذا المعنىٰ ان كل ما يقال ويكتب فهو صحيح وذلك فانّ كلام غير المعصوم قابل للخطاء والاشتباه.

فقط والاستماع بل المهم هو تثبيت طريق التحقيق، طريقة التحقيق لابد وأن تكون علىٰ اساس العقل[1] الاّ أن مذهب الوحي لا يتنافىٰ مع العقل وكل مكان كانت هنالك مطالب مثل جاء ربك و... فالوحي قبل الكل وأحسن من الكل قد بين هذه المطالب وأوضحها ولذا مع الحفاظ علىٰ مكانة العقل لابد وأن يعتنىٰ بالوحي بالشكل الصحيح وأن يؤنس بالوحي حقيقة وبعد ذلك لا مانع من الذي نفهمه، نحن نعتقد انه استفاد من الوحي والاصول العقلانية[2] ثم تحرك نحو المسائل فسوف يصل الىٰ الحق في اكثر المطالب.

---

١ - لقد أكدنا الآف مرات علىٰ مكانة وحجية العقل حتىٰ لا يلصق بنا اننا القينا العقل الىٰ جانب ولقد كررنا القول انه يجب أن تكون الحركة علىٰ اساس العقل وذلك لانا نعتقد ان مذهب الوحي لا يتنافىٰ مع العقل.

٢ - بالنسبة للاستفادة العقلانية من الوحي يجب ان لا نفسر كلمة عند الاستفادة من الآيات والروايات بالمعنىٰ المضاد لها لغة وكذلك يجب أن لا يكون المبنىٰ بالشكل الذي يكون البحث في (لا جبر ولا تفويض...) سالبة بانتفاء الموضوع حيث لا وجود لزيد حتىٰ يكون هناك جبراً وتفويض.

المحاضرة السابعة

... في هذه المحاضرة نقرأ بعض العبارات المناسبة للبحث من كتابي درر الفوائد واصول الفلسفة (والبحث عن الواقع) وبعدها ننقل الادلة العقلية والنقلية التي ذكرت للعينية والاتحاد وإذا سمحت الفرصة نذكر الجواب علىٰ هذه الادلة والشواهد.

العينية في كتاب دررالفوائد:

يقول جامع المعقول والمنقول الآملي في درر الفوائد الذي هو تعليقة علىٰ شرح المنظومة:

«اعلم انّ القائل بالتوحيد اما يقول بكثرة الوجود والموجود جميعاً ويختص فرداً منها بالواجب وهذا هو الموافق لمذهب المشائين ومعتقد اكثر الناس الذين يتكلمون بكلمة التوحيد لساناً ويعتقدون بها اجمالاً ويعبر عن هذا التوحيد بالتوحيد العامي لانّ اكثر الناس في هذا المقام وأما يقول بوحدة الوجود والموجود جميعاً قبال الطائفة الاولىٰ بتمام المقابلة وهذا مذهب الصوفية وهم علىٰ طائفتين؛ الاولىٰ ما يكون هو ظاهر كلامهم ويدور في السنة جهلتهم من ان للوجود مصداقاً حقيقياً واقعياً وانه ليس الاّ واحداً وهذا الشيء الواحد يتشأن بشئوون مختلفة ويتطور بأطوار متكثرة ففي السماء سماء وفي الارض، ارض وهكذا ليس له حقيقة اخرىٰ مجرداً عن تلك

المجالي وهذه الكثرات لا تثلم بوحدته لانها امور اعتبارية وهذا هو المذهب المنسوب الىٰ جهلة الصوفية.

والثانية وهم الاكابر منهم القائلون بأن للوجود حقيقة مجرداً عن المجالي لكن الوجود بجميعه من المجرد عن المجالي وغيره واجب وليست مرتبته الواجبة عندهم مختصة بمرتبة المجردة عن المجالي المعبر عنها بمرتبة بشرط لا بل الكل من الدرة الىٰ الذرة والقرن الىٰ القدم وجود الواجب مع كون ما عدا تلك المرتبة البشرط اللائية مفتقرة إلىٰ تلك المرتبة بل عين الفقر إليها وإذا سئلوا بأن الفقر ينافي الوجوب يجيبون بعدم المنافاة «لان هذا الفقر فقر إلىٰ نفس الحقيقة والافتقار المنافي مع الوجوب هو الفقر إلىٰ الغير لا فقر الشيء إلى نفسه وهذا المذهب منسوب إلى الاكابر الصوفية ويظهر من صدر المتألهين ارتضاؤه في كتبه خصوصاً في مبحث العلة والمعلول من الاسفار ويكون الوجود بجميعه واجباً من المجرد وغيره»[1].

وحول العينية وانّ جميع الاشياء عين الواجب هنالك رأيان يعني رأي جهلة الصوفية ورأي اكابر الصوفية.

يقول الآملي في تكميل هذه العبارات:

«واما يقول بوحدة الوجود والموجود جميعاً في عين كثرتها اي كثيرة الوجود والموجود وهو مذهب صدرالمتألهين والعرفاء الشامخين ويعبرون عنه بتوحيد أخص الخواص»[2].

---

١ - *دررالفوائد*، ١/٨٨ ـ ٨٧.

٢ - المصدر السابق /٨٩.

يقول الاملي انّ لملاصدرا رأيين وهذا المطلب واضـح بـعد مـلاحظة عبارات ملاصدرا التي نقلنا قسماً منها في المـحاضرات السـابقة ومـضمون عبارات ملاصدرا كالتالي:

نحن تحركنا وإلىٰ الآن بناء علىٰ مسلك العلية ولكن بعناية الله وصـلنا إلىٰ هذه النقطة وهي انّ في العالم حقيقةً واحدة لا اكثر (وغير تلك الحقيقة) تطور و تشأن تلك الحقيقة والتطور عين ذاته وهذا المطلب جاء هنا بـتعبير (الوحدة في عين الكثرة والكثرة في عين الوحدة)[١].

العينية في اصول الفلسفة والبحث عن الواقع

وقد جاء في كتاب اصول الفلسفة وروش رئاليسم، يعني والبحث عـن الواقع: لا تجتمع علتان مستقلتان علىٰ معلول واحد[٢] وكذلك العلة الواحدة مع وحدة عليتها وتأثيرها لا يمكن أن تؤثر في معلولين[٣] وذلك لان العلاقة

---

١ - أتذكر ان أحد العلماء الكبار نقل عن أحد العلماء انه قال: اننا ايام شبابنا لم نكن نفهم معنىٰ الوحدة في عين الكثرة والآن قد طعن بنا السن لانفهم ذلك.

أقول: لكن المقصود واضح. فالمقصود انه هنالك حقيقة واحدة متطورة باطوار مختلفة فمع حفظ التـطور تكون الكثرة ومع حذفه تكون الوحدة وحيث صرح بأنّ التطور أمر اعتباري فمن الصحيح أن يقال (الوحدة في عين الكثرة والكثرة في عين الوحدة).

٢ - *اصول الفلسفة*، ٢٠٤/٣ و مجموعة *آثار الشيخ المطهري*، ٦١٧١/٦ - ٦٧٣ وهذه احدىٰ المسائل التي تطرح في الفلسفة بهذا الشكل: لا يجوز توارد علتين تامتين علىٰ معلول واحد.

٣ - كما انّ العلة الواحدة لا يمكن أن يكون لها معلولان وقد مر البحث عن مسألة الواحد لايصدر منه الأ الواحد ولايصدر الواحد الأ من الواحد. وهذا المطلب ناطق بهذه القاعدة ومبين لها وقـلنا سـابقاً انّ هـذه القاعدة لا علاقة لها بالفاعل بالارادة والمشيئة. فانّه خارج عنها تخصصاً لا تخصيصاً.

والسنخية بين وجودي العلة والمعلول يقتضي كون وجود المعلول مرتبة ضعيفة من وجود العلة وعلىٰ هذا التباين الوجودي للعلتين المتباينتين فانه يقتضي مرتبتين ضعيفتين متباينتين[١]، كذلك التباين الوجودي لمعلولين متباينين يستلزم علتين متباينتين[٢].

الثلاثة الاقوال المنقولة (من أربعة أقوال) تشهد للمدعىٰ الذي بيناه يعني قول العرفاء لعينية الذات الالهية مع الكائنات وخلاصة هذه الاقوال الثلاثة كالتالي:

١ ـ قول جهلة الصوفية الذي اتضح سابقاً من كون الوجود شيئاً واحداً وله تشأنات مختلفة ولهذا الوجود مرتبة غير متناهية ومن الواضح هذا القول نفس العينية.

٢ ـ لازم قول اكابر الصوفية الذي هو نفس العينية وذلك لان الوجود في نفس الوقت الذي لا يتناهىٰ، هؤلاء يقولون بوجود مراتب اخرىٰ وهذه المراتب فقيرة بل عين الفقر وصرحوا انّ كل هذه المراتب نفس واجب الوجود.

٣ ـ الرأي الاخير وهو رأي ملاصدرا وهو كذلك نفس العينية ويعبر عن هذا التوحيد بأخص الخواص يعني حقيقة واحدة وهذه الحقيقة في نفس الوقت

---

١ - لو فرضنا علتين متباينتين ويلزمان معلولين فهذان المعلولان يمثلان (كل منهما) المرتبة الضعيفة لعليتهما.

٢ - هذا الكلام بيان بالنسبة للمطالب السابقة وموضحها فانه يرتبط بالسنخية كما ويبتني علىٰ انّ وجود المعلول انّما هو تنزل لعلته ونتيجته هو العينية لأنّ المرتبة الضعيفة للشيء عين الشيء الذي حصل فيه التنزل.

التي هي متكثرة بالكثرات المختلفة ومتطورة بالاطوار المتنوعة ولكن حيث ان هذا التطور امر اعتباري لذا يعبر بالوحدة في عين الكثرة والكثرة في عين الوحدة ولكن كون الحقيقة واحدة امر مسلم والمطلب الذي قرأناه من اصول الفلسفة ايضاً يدل علىٰ هذا المعنىٰ بكامل الوضوح وهو انّ وجود المعلول مرتبة ضعيفة من وجود العلة يعني هنالك حقيقة واحدة فقط.

المستشكل: بعض من العرفاء ممن يسلك مسلك الصوفية في دفاعه عن المرتبة الضعيفة والمرتبة القوية يشبه هذه بمسألة الجهل والعلم مثل الذي لم يكن عالماً لم يتعلم فيصبح عالماً فحقيقة الانسان فاقد للعلم وهو شخص واحد والحقيقة شخصية واحدة وفي نفس الوقت لا عينية في البين.

وبعبارة اخرىٰ المرتبة التي كان الانسان فيها طفلاً وجاهلاً مع هذه المرتبة التي صار فيها عالماً يعني المرتبة الضعيفة للعلم مع المرتبة القوية للعلم فهنا مرتبتان، اما الحقيقة شخصية واحدة وفي نفس الوقت لا عينية في البين.

سؤال: يقول انّ البعض يقول ان عدة من المتصوفة يشبهون هذه المسألة بالطفل الذي له مقدار من العلم وبالتدريج تكامل الىٰ أن وصل الىٰ المرتبة العالية من العلم والمعرفة، فمع هذه المراحل التي طواها الطفل وحقيقة العلم والمعرفة واحدة وفي نفس الوقت لا عينية بل هناك تكثر.

المستشكل: ليس العلم والمعرفة شيئاً واحداً بل الشخص الانساني شخص واحد الطفل حينما يكبر جاهل في ابتداء الامر ثم يصبح عالماً لكن حقيقة شخصيته واحدة وفي عين التعدد هو واحد ولا تلزم العينية (مرتبة من

الجهل والعلم).

الجواب: طبعاً ملاك التعدد (في هذا المثال) والوحدة هي الجهة العلمية الاّ أنها أخذت في شخص واحد تقولون شخص واحد الاّ أنّ ملاك التعدد والتكثر وملاك العينية تلك الجهة الخاصة (الجهة العلمية) وعلىٰ كل حال فمع فرض وجود مثل هذا القول(١).

بالنتيجة يقال بانه هنالك حقيقة واحدة علىٰ كل حال يعني تعترفون بوجود حقيقة واحدة وهذا هو كلامنا والنتيجة مع كل هذه المسائل هو انّ الله جلّ وعلا والكائنات حقيقة واحدة حسب اعترافكم.

هذا السؤال والجواب يحتاج الىٰ توضيح كامل ولذا نقول: اذا كان المقصود التشبيه بالشخص في مراحله المختلفة من الطفولة والشباب والشيخوخة بانه في طول هذه المراحل له حقيقة انسانية واحدة ففي سن الطفولة هذه الحقيقة موجودة وفي سن الشباب وسن الشيخوخة كذلك نفس الحقيقة موجودة وفي نفس الوقت حقيقة المراتب مختلفة اذن الوحدة في عين الكثرة والكثرة في عين الوحدة ولا مانع في البين وفي ما نحن فيه من البحث ايضاً كذلك فيقال الحقيقة هي حقيقة الوجود ولها مراتب مختلفة بالحقيقة.

---

١ - في يوم ما أحد الاصدقاء قال في حديث من الاحاديث انّ الله تبارك وتعالى كذا وكذا....«داخل في الاشياء لا بالممازجة وخارج عنها لا بالمباينة» وقلت له لو كان هنالك حديث فلابدّ في تفسيره بعد ملاحظة الاحاديث الآخر التي تكون قرينة علىٰ معناه وانه ليس المقصود المباينة المكانية ثم بعد ذلك فتشنا عن هذا الحديث مقدراً ما ولم نجده والحديث الموجود حول هذا الموضوع (بعيد منها غير مباين) ومعناه واضح وهو نفي البينونة المكانية والبينونة التي قلناها هي البينونة الذاتية الحقيقية.

أقول: الفرض المذكور خارج عن محل بحثنا وذلك لان بحثنا حول وحدة الوجود الاطلاقي بمعنىٰ عدم اختلاف الحقيقة في المراتب المختلفة بل تطور الحقيقة ونفس التطور أمر اعتباري وقد تكلمنا عن مسألة التشكيك في الوجود في المباحث السابقة في مسألة السنخية وذكرنا الاشكالات (وأُجبنا عليها) واذا كان المقصود الاشكال في المراتب العلمية حيث ان حقيقة العلم واحدة ومراتبه مختلفة فهذا ايضاً يرد عليه ما أوردناه علىٰ الفرض السابق من الاشكالات.

الادلة العقلية والنقلية للعينية

الدليل العقلي الاول: ان الغيرية والتكثر تحديد للذات الالهية وذلك لانه لولم يكن الله جلّ وعلا عين وجود المخلوقات (بلا لحاظ التطور) فلا مجال لوجود الله في المكان الذي تكون فيه الاشياء وبذلك يصبح وجوده محدوداً وهذا خلاف اصل عدم تناهيه جلّ وعلا.

وبعبارة أخرىٰ عدم تناهي الذات الالهية المقدسة مسلم عند الكل ولذا لو لم يكن وجود الاشياء وجوداً لله جلّ وعلا اذن لا وجود لله جلّ وعلا عندها فيكون محدوداً وكون وجوده محدوداً مخالف لعدم تناهيه جلّ وعلا ولذا فلابد من كونه جميع الاشياء[1].

وجاء في عين اليقين:

«كيف لا يكون الله سبحانه كل الاشياء وهو صرف الوجود الغير المتناهي

---

[1] - طبعاً بلا لحاظ التطور والتشأن فيقال ان الله جلّ وعلا تمام الاشياء (بسيط الحقيقة كل الاشياء وليس بشيء منها).

شدة وقوة وغنىً وتماماً؟ فلو خرج عنه وجود لم يكن محيطاً به لتناهي وجوده دون ذلك الوجود[١] تعالىٰ عن ذلك»[٢].

في يوم ما (قبل ١٨ سنة حدوداً) كنت اتحدث مع أحد العرفاء المشهورين وكانت بيده سكينة فقال اذا لم يكن الله هذا السكين (مع حذف حد السكين) اذن لا وجود له هنا ويكون محدوداً.

الجواب: انّ تحديد الذات من لوازم السنخية لا البينونة، فمع الدقة في المباحث المتقدمة يتضح الجواب علىٰ هذا الاستدلال وهذا الاستدلال حسن وجميل لكن بشرط السنخية يعني لوكان هنالك تسانخ بين الذات الالهية المقدسة والكائنات الاّ أنّ الذي اتضح لنا عقلاً ونقلاً هي البينونة وانّ العلاقة بين الله جلّ جلاله والكائنات ليست بالعينية ولا بالسنخية بل هي البينونة، بينونة الصفة لا بينونة عزلة يعني لا افتراق في المكان كما لا قرب في المكان فليس هنالك مكان حتىٰ تكون بين الله جلّ وعلا والموجودات مسافة بل البينونة حقيقية يعني انّ الحقيقة الموجود بنفسه والذي يكون وجوب الوجود عين الذات لا يمكن أن تكون مسانخة للوجود الذي لا يقوم بذاته وحيث تقتضي ذاته عدم الوجوب فلا يمكن ان تكون هنالك سنخية والاّ لزم التناقض اذن مع ملاحظة المباحث السابقة لا تسانخ اصلاً حتى يكون هنالك تمانع يقال ولو لم يكن الله جلّ وعلا هذا الشيء لكان محدوداً فالاشياء لو كانت من سنخ الذات الالهية غير المتناهية لاوجدت حداً وتناهياً فيها اما لما لم تكن من سنخ

---

١ - اي عند ذلك.

٢ - توحيد *الامامية*، ص ٢١١ نقلاً عن عين اليقين للفيض الكاشاني / ٣٠٥.

الذات المقدسة فلا تمانع في البين حتىٰ يقال ان هذا الشيء حدد من وجود الله جلّ وعلا، فالاشياء لا يمكنها أن تحدد الذات المقدسة لانها ليست من سنخ وجوده.

والنتيجة هي البينونة بمعنىٰ «تنزه عن مجانسة مخلوقاته»، «كنهه تفريق بينه وبين خلقه»، «كنهه مبانيته اياهم» ولا يوجد اي تسانخ بأي معنىٰ من المعاني للسنخية الحقيقية وعلىٰ هذا فهذا الاستدلال لا اصل ولا اساس له مضافاً الىٰ ان التناهي وعدم التناهي لا معنىٰ له بالنسبة للذات الالهية المقدسة الاّ بمعنىٰ ان كلّ ما يتوهم (كما يتوهم للموجودات الامكانية) بالنسبة لله جلّ وعلا فلا مجال لذلك التوهم بالنسبة له جلّ وعلا (ولا يصدق عليه جلّ وعلا) لا انّه تبارك وتعالىٰ شيء له امتداد طولي حيث كلما تقدمنا للامام كان موجوداً فالتناهي وعدم التناهي لا يصدق علىٰ الله جلّ وعلابهذا المعنىٰ وهذه التقسيمات الفرضية من جهة ضيق الخناق والمسامحة لاجل التفهيم والتفاهم وهي غير قابلة للادراك، فالواقع انّ الله جلّ وعلا حقيقة لا مجال لهذه التعابير من التناهي وعدم التناهي والتي لها علاقة بالاجسام والموجودات الممكنة في حقه.

الدليل النقلي: أحد الادلة النقلية التي أقيمت لاثبات العينية ما يستفاد من هذه الآية المباركة ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّاهِرُ وَٱلْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [١]

---

١ - الحديد/٣.

يعني بعد ما قالوا كلّ شيء هو ولا وجود لغيره قالوا، كما قال الله تبارك وتعالىٰ ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَ....﴾ فحينما يقال هو الاوّل والآخر فمعناه انه كل الاشياء.

هنالك نكتة في الآيات المتعددة التي استدل بها حول الموضوع لابد من الالتفات اليها وهي انّ هذه الآيات بالشكل الذي ترفع هذا التوهم حيث ان الاثنينية والتعدد يستفاد من نفس الآيات مثلاً جاء في هذه الآية ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾.

اذن الآية تفرض وجود شيء غير الله جلّ وعلا واذا قيل بتوجيه وتأويل هذا الشيء وانه نفس الله جلّ وعلا فنقول انّ كلمة عليم الدالة علىٰ علمه بالاشياء زائدة لانه لا معنىٰ لان يعلم نفسه حتىٰ تطرح في الآية وعلىٰ هذا ففي نفس هذه الآية المباركة جاء المطلب فانّ الذي يظهر منه الاثنينية غاية الامر في مقام التعريف بالذات الالهية المقدسة جاء قوله ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّاهِرُ وَٱلْبَاطِنُ...﴾ والذي لابد أن يحقق معناه كما انه يقال ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ قيل هو الاول والاخر و كما انه يقال «هو عليم» قيل «هو الاول والاخر» و... ولم تقل الآية انه كل الاشياء بل قالت هو الاول يعني له صفة الاولية وهو الآخر يعني له صفة الاخرية وهو الظاهر وهو الباطن يعني له هذه الصفات اما ما هو معنىٰ هذه الصفات لابد من تحقيق ذلك اذن الآية المباركة لا ظهور لها في العينية حتىٰ تحتاج الىٰ التأويل.

وعلىٰ هذا لو دققنا في نفس الآية لعرفنا انّ مسألة العينية غير مذكورة (في الآية) وبهذه القرينة حيث يقول تعالىٰ ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ ومع

ملاحظة انّ الآية بينت أربع صفات من صفات الله جلّ وعلا ولم تقل انه كلّ الاشياء اذن بعد ذلك (بعد قبول الوحي) حينما نراجع الروايات نجد انّ الروايات صريحة جداً في بيان هذا المطلب فقد جاء في الحديث «سمعت اباعبدالله عليه السلام وقد سأل عن الأوّل والآخر فقال: الاوّل لا عن أوّل قبله ولا عن بدء سبقه والآخر لا عن نهاية كما يعقل من صفة المخلوقين ولكن قديم اول آخر لم يزل ولا يزول بلا بدء ولا نهاية لا يقع عليه الحدوث ولا يحول من حال الىٰ حال خالق كل شيء»[1]. فقد بيّن في هذا الحديث معان مختلفة ولا اشكال من ان تكون جملة واحدة لها معان مختلفة يقول الامام الصادق عليه السلام في بيان «هو الاول والآخر»: (الاول لا عن اول قبله) يعني الاول كناية عن انه لم يسبق الذات الالهية شيء يعني انه جلّ وعلا ازلي، والآخر بمعنىٰ انه لا شيء بعده وانه لا نهاية له يعني ابدي.

وبعبارة اخرىٰ «هو الاول والآخر» بمعنىٰ الازلي والابدي، فكل موجود له اولية ونهاية ولكن الله جلّ وعلا لا يتصور له اولية ولا نهاية ولذا بمراجعة الاحاديث يتضح انّ الآية لم تكن في مقام بيان العينية والاتحاد.

---

١ - *الاصول من الكافي*، كتاب التوحيد، باب معاني الاسماء واشتقاقها، ١١٦/١ و*التوحيد* للصدوق، باب ٤٧، معنى الاول والآخر ح ١ ص ٣١٣.

اسئلة وأجوبة

سؤال: ما جاء في آخر الآية هل هو العلم الحصولي أم الحضوري؟

الجواب: ما هو مقصودكم من العلم الحصولي والحضوري؟

صاحب السؤال: لو كان المراد العلم الحصولي فلا يتصور بالنسبة لله جلّ وعلا ولو كان المراد العلم الحضوري فبأي كيفية يتم التوجيه؟

الجواب: لا علم لنا في كيفية العلم الالهي[1].

صاحب السؤال: يعني انّ الله عالم فهل علمه بالاشياء حصولي؟

الجواب: لا.

صاحب السؤال: لو كان علمه حضورياً اذن لابد أن يكون موجوداً في كل مراحل الوجود.

الجـواب: نحن نفهم الخطأ ونشخصه ان غلط اما كيفية العلم الالهي فلا نعلمها[2].

صاحب السؤال: اذا كان احد يبين شيئاً لا يفهمه فلابد من تخطئته.

---

١ - من البديهي ان العلم الحصولي بالنسبة لله جلّ وعلا لا معنى له كما تعرض لذلك مشاهير الفن والعلم الحضوري يستلزم لوازم باطلة كما حقق في محله، فالحاصل انّ علم الله جلّ وعلا لا حصولي ولا حضوري.

٢ - يعني بالنسبة لعلم الله جلّ وعلا فان الله جلّ وعلا عالم بجميع الاشياء كما عليه الادلة العقلية والنقلية ولكن لا نعلم كيفية العلم الالهي بالاشياء ولا يستلزم علمه بجميع الاشياء الذي تدعّونه.

الجواب: كان السؤال هكذا انّ علم الله جلّ وعلا بالاشياء حصولي أم حضوري فالحصولي لا معنىٰ له اذن هو حضوري والآن نحن نسأل ما هو مقصودكم من العلم الحضوري؟ وما هو العلم الحضوري؟ وكلامكم هذا انه جلّ وعلا محيط بجميع الاشياء.

صاحب السؤال: احاطة علمه بأي كيفية؟ تكوينية؟ اذا كانت تكوينية فالنتيجة كما يقول العرفاء.

الجواب: حيث ان احاطة الله جلّ وعلا من سنخ لا نعلمه نحن ولذا لا نعلم كيفية احاطته بأي كيفية هي فأصل الاحاطة ثابت الاّ انّ كيفية الاحاطة لا نعلمها وذلك لعدم وجود السنخية فحينما لا يكون الله جلّ وعلا من سنخ الموجودات فالسؤال عن احاطته من أي سنخ هي لا معنىٰ له، اجمالاً بالتعلم من ذي علم وبالادلة العقلية نفهم ان الله جلّ وعلا له احاطة لكن لا نفهم كيفية احاطته نحن لانزال في عجز عن معرفة حقائق الاشياء وكل هؤلاء الاكابر يعترفون باننا لا نستطيع أن ندرك ونفهم حقائق الاشياء خصوصاً قد نفهم بعض الاحيان انّ الذي فهمناه لم يكن صحيحاً (بل كان جهلاً مركباً) في زمان كانوا يوصفون الافلاك بكذا وكذا ثم اتضح بعد ذلك انّ الامر ليس كذلك فنحن اذا كنا بهذا الحال من الفهم فحينئذ نريد وبتعبير العلامة الجعفري أن نهندس العالم في الظلمة فتوقعنا من انفسنا كثير.

سؤال: ما هو المقصود من السنخية التي تتفضلون بها؟

الجواب: السنخية يعني الاشتراك في الوجود كما ذكرت هذا المعنىٰ العبارة التي قرأناها من أصول الفلسفة يعني انّ وجود المعلول مرتبة ضعيفة

من وجود العلة يعني نفس وجود العلة الاّ انه بالمرتبة الضعيفة وهذا هو معنىٰ الاشتراك في الحقيقة وجواب سؤالكم انّ احاطة الله جلّ وعلا قطعية الاّ انا لا نعلم كيفية الاحاطة ولو كانت هنالك سنخية فمعنىٰ الاحاطة هي انّ وجود الله جلّ وعلا هو نفس وجود الاشياء (بحذف جهة التطور) لاجل انه لو كان الشيء موجوداً ولا وجود لله جلّ وعلا فاللازم أن يكون الله جلّ وعلا فاقداً لما يعطيه وحينئذ يكون محدوداً والحال انه غير متناه، اذن لابد وأن يكون عين الاشياء، اما لو لم يكن تسانخ بينه تعالىٰ وبين المخلوقات[1] فلا تكون الاحاطة بهذا المعنىٰ.

سؤال: لو أدرك أحد هذه العلاقة في الوجود (بينه تعالىٰ وبين الكائنات) بالكشف أو البرهان ونحن لم ندرك فهل نخطؤه؟

الجواب: لو ادرك ذلك فطوبىٰ له ونحن لسنا حسودين فلو ادرك احد انه هو الله فمبارك له! اذا ادعىٰ احد ذلك فنحن لا نقبل منه لان ذلك مخالف للاصول العقلية واذا كان مخالفاً لصريح الوحي فلا نقبل منه ذلك ولو لم يكن مغايراً للعقل والنقل فنبارك له فهمه جداً.

كان أحد الرجال في طهران من المعروفين في العرفان (العملي وكان فيه من الاقواء جداً وباصطلاح العرفاء كان من الكمّلين وكانوا يخضعون له لكنه

---

١ - السنخية بمعنىٰ الاشتراك في حقيقة الوجود لا الاشتراك في مفهوم الوجود بمعنىٰ طارد العدم «الخلق موجود والله تبارك وتعالىٰ موجود» فلا اشكال في الاشتراك في المفهوم يعني وجودنا طارد للعدم ووجوده جلّ وعلا طارد للعدم، والسنخية ـ بمعنىٰ انّ لحقيقة الوجود (الواحدة) شدة وضعفاً وهو تعالىٰ في المرتبة الشديدة للوجود ونحن في المرتبة الضعيفة للوجود ـ غير صحيحة.

لم يكن قوياً في العرفان النظري) وقد أخبرني أحد بانا قد دعوناه لمجلس وأنتم ايضاً مدعون للمجلس واني علمت من المدعو غرضه وما هي القضية فأستجبت الدعوة واستمعت لكلام العارف. فقال في المجلس صريحاً كاشفاً للامر: هو (يعني الله تبارك وتعالىٰ) يكون مالكاً ويكون مملوكاً يجلس الىٰ جانب الزقاق يستعطي فاذا اعطيته نقوداً وقعت النقود في يد الله جلّ وعلا، والحاصل قال: كلّ شيء هو الله جل وعلا وشرح المسألة كاملاً.

قلت: كان كلامكم جميلاً جداً الاّ اني لدي ثلاثة اشكالات:

الاوّل: اذا كان الامر كذلك وكلّ شيء هو الله جلّ وعلا فما هو مصير التكليف؟ وما هو موقع الامر والنهي؟ و...

الثاني ما معنىٰ التكامل؟ حينما يكون كلّ شيء هو الله جلّ وعلا فلا معنىٰ للتكامل فانّ الله جلّ وعلا كامل ولا معنىٰ لان يصير هو هو؟

الثالث: لما ذا الادراك اني نفس الله جلّ وعلا فانا احد الاشياء اذن لماذا الادراك اني نفس الله تبارك وتعالىٰ؟

فقال في جوابي: اما انك لا تدرك انك نفس الله جلّ وعلا لانه من شدة ظهوره اختفىٰ.

قلت: يخفىٰ من شدة الظهور لو كان هنالك شيئان واشياء اخر، فيقال اختفىٰ هذا الشيء علىٰ هذا الشيء كما لو قيل في هذا المجلس انا وأنت والمنضدة والكرسي و... في مثل ذلك يقول احد وهٰهنا الضوء ايضاً حينئذ يقال انّ الضوء من شدة ظهوره غفلنا عنه لكن لابد علىٰ الاقل من شيئين حتىٰ يختفي أحدهما لشدة ظهوره، اما اذا كان كلّ شيء هو نفس الشيء فأي معنىٰ

للخفاء من شدة الظهور؟

وحينما وصل الكلام الىٰ هنا قال: انّ عـقلك مكـابر (مـعاند ولا يـقبل الحقيقة).

قلت: أنت أنا وأنا أنت وأنت أنت وأنتم أنا وانا وانتم كل وكل شـيء شيء واحد فلا معنىٰ بعد ذلك أن تقول عقلك مكابر.

وعلىٰ هذا فلو أدرك أحد شيئاً ولم يكن ذلك مـخالفاً للادلة الاصـلية والوحي القطعي نقول طوبىٰ له.

ثمّ حصل كلام من جانب المجلس انّ هذا العارف من أهل المكاشفة و... وحينذاك أصبحت مضطراً ان اقول وأنا ايضاً من أهل المكاشفة، فنحن لا ننكر المكاشفات فأنا ادركت كثيراً من الامور بشكل علىٰ خلاف الطريقة المألوفة ولكن لابد من أن يكون الميزان بيد الانسان بأنّ كل ما ادركه لابد وأن يرىٰ هل هو مطابق للموازين العقلية والموازين الشرعية فـاذا كـان مـطابقاً فـهو صحيح والاّ فلا.

سؤال: المراد من العقل، العقل الذي أنا حاصله؟ فاذا ادركتم أنتم شـيئاً وأنا لم ادركه فهل يلزم علي تخطئتكم؟

الجواب: اذا تكلم معي أحد فاني سوف استعمل عقله[١] من جملة الامور التي امتاز بها (بفضل الله جلّ وعلا) اني حينما أبحث مع أحـد بـحثاً عـقلياً استعمل عقله يعني الزمه واجعل عقله هو الحكم والقاضي وفي هذا البحث كل

---

١ - (يعني الزم عقله بالالزاميات والوجدانيات والمسلّمات ـ المترجم).

من له استعداد للبحث معي فاني مستعد للبحث مع عقله.

سؤال: انك لا تستطيع مع عقله أن تقول شيئاً.

الجواب: أقوم بعمل اجعله يعترف باشتباهه.

سؤال: قد تفضلتم سابقاً انّ العينية يعني وجود حقيقة واحدة وهذه الحقيقة متطورة ومتشأنة ومع لحاظ التطور والتشأن نقول الاشياء ليست هو جلّ وعلا، ومع عدم لحاظ التطور والتشأن نقول الاشياء هو جلّ وعلا واليوم حينما ذكرتم الآية ﴿**هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّاهِرُ وَٱلْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾[1]

فمن الممكن أن يستفاد من الآية ﴿**هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّاهِرُ وَٱلْبَاطِنُ**﴾ هو حقيقة الوجود بلا لحاظ تطوره وقوله ﴿**وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾ تلك الحقيقة مع لحاظ التطور كما في تفسير ﴿**ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ**﴾[2] حيث قال نفس المعصوم ان سريان علم الباري تعالىٰ ثابت في كل الوجود والاشياء ولا فرق بين علم صفات الذات أو (نفس) الصفات.

الجواب: تفضلتم بهذا الشكل انه لو قال أحد بان الآية المباركة بصدد بيان ما يقوله العرفاء والاستشهاد بقوله ﴿**وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾ بانه مخالف لمطلبهم ليس صحيحاً لانه بلحاظ التطور ذكر وبدون فرض التطور يقال ﴿**هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّاهِرُ وَٱلْبَاطِنُ**﴾. لكنا قلنا في جواب استدلال العرفاء انّ الآية هي المتكفلة لجوابهم حيث ان اخر الآية تقول: ﴿**وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾

---

١ - الحديد/٣.

٢ - الاخلاص/٢.

وهذا المعنىٰ شاخص في كل الآيات القرآنية المباركة حيث ان مبنىٰ القـرآن قائم علىٰ الاثنثنية يعني الغني بالذات والفقير بـالذات والخـالق والمـخلوق والمخاطِب والمخاطَب.

ومن المعلوم انّ فرض الشيء ليس بصحيح وذلك لانه من الممكن أن يقول احد انّ فرض الشيء هو نفس فرض الشيء مع لحاظ التطور والذي قد فرض سابقاً بلا لحاظ التطور عين الذات المقدسة الالهية بانه الاول والآخر والظاهر والباطن وبعد التطور فهو ايضاً عالم بنفسه وهـذا مـع مـلاحظة انّ التطور اعتباري محض واضح وانه هو نفسه لا يوجد شيء غـيره ولذا فـلا معنىٰ لان يقال هو عالم بنفسه واللازم علىٰ هذا أن يقال (هو الاول والاخـر والظاهر والباطن وهو العليم بنفسه) اذن اولاً مـع مـلاحظة ان التـطور أمـر اعتباري فكون انّ الله عالم بنفسه لا معنىٰ له.

وثانياً: انكم تطرحون ذلك من باب الفرض والحال ان نفس هذا الفرض اول الكلام يعني محلاً للنزاع فلابد في اول الامر من اثبات هذا الفرض وبعد اثباته لوكان هنالك دليل نقلي ظاهر في هذا المعنىٰ فحسن، اما لوكـان نـفس الفرض اول البحث والكلام والآية المباركة لا ظهور لها اصلاً بالنسبة لهـذا الفرض وهذا الفرض ليس فرضاً حتىٰ انّ الانسان العاقل والفاهم والمتدبر في القرآن يتصوره وحيث لا يمكن استفادة هذا المعنىٰ من الآية الشريفة اصلاً فلا يـمكن أن يـجعل ذلك الفـرض مـبنىٰ ويـجعل له مـن هـذه الادلة ارضـية ومستمسك، ولا يمكن أن يتفق هذا المبنىٰ مع ما عليه المذهب مـن اعـلام الاثنينية والتكليف والامر والنهي والجنة والنار والثواب والعـقاب والتـوبة

والمدح والذم و...

فكل هذه الامور لها معنىً اذا كانت هنالك اثنينية. اذن مثل هذه العينية والتي يكون التطور فيها أمر اعتباري لا تتفق مع جميع حقائق هذا المذهب وباعتراف عدة من مشاهير العرفاء لا دليل عقلي في البين وانما هو «طور وراء طور العقل» اذن لا يمكن أن يقال هذا المعنىٰ من الآية المباركة.

سؤال: كان في كلام المستشكل السابق تناقضاً واضحاً، العينية هي من جهة الوحدة.

الجواب: صحيح ما يقوله، كلام صحيح واني أردت أن أبين ذلك في آخر كلامي، فالمطلب هو ان في العبارة تسامحاً حيث ان الفرض اعتبار محض لو قلنا ان ذلك من باب التسامح فالتعبير لا اشكال فيه لكن حيث ان الكثرة اعتبارية فالقول بالكثرة في عين الوحدة والوحدة في عين الكثرة لا معنىٰ له.

سؤال: لقد نسب الىٰ الفلاسفة القول بالسنخية والظاهر انّ هذا باعتبار النتائج والاّ لو التفتنا إلىٰ مبانيهم خصوصاً مباحث الوجود والتي فيها الوجود لا جزء له لا غير له وأمثالها فمآل كلامهم ينجر الىٰ العينية.

الجواب: هذا الموضوع سوف نبينه في الاستدلال العقلي والفرض انه يريدون في الفلسفة أن يقفوا عند التشكيك حتىٰ لا ينتهوا إلىٰ الاطلاق الاّ انّ العرفاء يوردون اشكالاً وهو انّه لا محيص عن الوحدة الاطلاقية ولذا يقول ملاصدرا:

«نحن ولحد الآن تحركنا وفقاً لمسلك العلية ولكن العناية الالهية

اوصلتنا إلى ان الحقيقة الموجودة واحدة وتطورها وتشأنها...»[١].

نعم يرد الاشكال ولا يمكن جوابه الاّ مع الوحدة الاطلاقية والاّ فنفس الفلسفة ومبانيها تكتفي بتكثر الموجودات ولا يصلون الىٰ هذا الكلام والذي ينتهي الىٰ وحدة الوجود هو التشكيك في الوجود والذي عنده يتوقفون ويريدون أن لا يصلوا الىٰ الوحدة الاطلاقية ولكن الاشكال لا محيص عنه الاّ بالوحدة الاطلاقية.

سؤال: حول الاستدلال العقلي للعرفاء فقد تفضلتم في الجواب انه لا سنخية حتىٰ يقع التمانع وينجر إلىٰ المحدودية في النهاية وانما الاشتراك في مفهوم طارد العدم ولا شك ان مفهوم طارد العدم لا يخرج من حالتين اما أن يكون مفهوماً اعتبارياً محضاً واما أن يكون مفهوماً متأصلاً فاذا كان مفهوماً اعتبارياً محضاً فطرده للعدم لا محالة يكون بلا جهة ولابد من كون المفهوم متأصلاً ذو حقيقة ولو وصل الىٰ هذه المرتبة اذن سيكون في احدىٰ مراتب ذي الحقيقة تسانخاً بين الواجب تعالىٰ والممكن وسوف يقع التمانع في هذه المرتبة ويلزم من ذلك المحدودية.

الجواب: لقد كان كلامكم دقيقاً وحيث انك ملتفت اكتفي بكلمة واترك التوضيح: ان مفهوم الوجود والموجود من المعقولات الثانية حسب الاصطلاح

---

١ - هذه العبارة ناظرة الىٰ هذه العبارة «فما وصفناه اولاً ان في الوجود علة ومعلولاً بحسب النظر الجليل قد آل آخر الامر بحسب السلوك العرفاني الىٰ كون العلة منهما امراً حقيقياً والمعلول جهة من جهاته ورجعت عليّه المسمىٰ بالعلة وتأثيره للمعلول الىٰ تطوره بطور وتحيثه لا انفصال شيء مباين عنه» *الاسفار*، المرحلة السادسة، فصل ٢٥، ٢/٣٠٠ ـ ٣٠١.

الفلسفي وحيث انّ المعقول الثاني أمر انتزاعي يعني للعقل أن ينتزع مفهوماً عقلانياً هكذا ولا نظر له للمصداق وانه واحد اصلاً.

المحاضرة الثامنة

تكميل الدليل النقلي الاول حول العينية

في هذه المحاضرة لانه بقي شيء من الدليل النقلي ففي ابـتداء الامـر نكمل ذاك الدليل ونستمر ايضاً في بيان الدليل العقلي الثاني حول العينية، في المحاضرة السابقة قلنا: انّ العرفاء لاثبات مدعاهم استفادوا مـن هـذه الآيـة المباركة ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّاهِرُ وَٱلْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ حيث قال عدة منهم انّ الله جلّ وعلا يريد ان ينبه على انه هو جميع الاشياء وذلك لانه قال ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّاهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ ومعنىٰ الآية هو انه جميع الاشياء، هذا الاستنباط موجود في كثير من الكتب العرفانية ونموذجاً لذلك يـمكنكم الرجوع الىٰ مقدمة القيصري علىٰ الفصوص[1] وفي جواب هذا الاستدلال قلنا انّ الآية المباركة بصدد بيان الاثنينية والبينونة فهي ناطقة بهذا المعنىٰ وجاء في آخر الآية المباركة ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾.

والحاصل انّه فرق في الآية الاثنينية كذلك أوضحنا: انه يقول في هذه الآية ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّاهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ ولم يقل هو كلّ شيء ولذا فالآية لا ظهور لها في مدعاهم ولابد في فهم معاني هذه الالفاظ من التدبر حـتىٰ

---

١ - الفصوص / ١٧.

يتضح المعنىٰ وكذلك حينما نراجع الروايات الكثيرة حول ذيل هذه الآية نجد ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ﴾ فسرت بأشكال مختلفة وكلّ هذه المعاني ناطقة بحقيقة واحدة وهي انه ازلي وابدي وهو لم يزل ولا يزال وهو لا اول له ولا نهاية له وبعد مراجعتنا بمظان تفسير هذه الآية وجدنا مجموعة كثيرة من الروايات ذكرت معنىٰ الآية بشكل واضح نكتفي في هذا المجال بذكر رواية واحدة[١].

معنىٰ الظاهر في كلام الامام الرضا عليه السلام:

قال ابوالحسن الرضا عليه السلام «وأما الظاهر فليس من أجل انه علىٰ الاشياء بركوب فوقها وقعود عليها وتسنم لذراها ولكن ذلك لقهره ولغلبته الاشياء وقدرته عليها كقول الرجل ظهرت علىٰ اعدائي واظهرني الله علىٰ خصمي، يخبر عن الفلج والغلبة فهكذا ظهور الله علي الاشياء ووجه اخر انه الظاهر لمن أراده ولا يخفىٰ عليه شيء وانه مدبر لكل ما برأ فاي ظاهر أظهر وأوضح من الله تبارك وتعالىٰ لانك لا تعدم صنعته حيثما توجهت وفيك من اثاره ما يغنيك والظاهر من البارز بنفسه والمعلوم بحده فقد جمعنا الاسم ولم يجمعنا المعنىٰ»[٢].

في هذه الرواية فسر الظاهر بالغالب، اذن الظاهر يعني الغالب وكذلك المعنىٰ الآخر للظاهر ان كل من يريد معرفة الله جلّ وعلا فالامر واضح وظاهر فالىٰ أي شيء نظرت فهو علامة له وكلّ شيء له آية وكلّ شيء يهدي اليه

---

١ - لاننا بحثنا في المحاضرة السابقة ما يرتبط بالاول والآخر.

٢ - *الاصول من الكافي*، كتاب التوحيد، باب اخر وهو من باب الاول، ح ٢ ١٢٢/١ *والتوحيد* للصدوق، باب اسماء الله تعالىٰ، ح ٢، ص ١٨٩.

جلّ وعلا.

وعلىٰ أي حال فهذا الحديث الشريف بيّن للظاهر معنيين:

١ ـ بمعنىٰ الغالب

٢ ـ بمعنىٰ الظاهر والواضح ان الله جلّ وعلا أظهر من كلّ شيء

سؤال: وهذا هو دليل السنخية.

الجواب: لماذا؟

سؤال: لانه غالب علىٰ كلّ شيء.

الجواب: هو شيء غالب علىٰ كلّ شيء اذن ثبتت الاثنينية وكلامنا في نفي العينية والغالب والمغلوب ينفيان العينية مضافاً الىٰ انه لا ربط له بالسنخية.

سؤال: لا يكون نفياً للشيء

الجواب: نعم، نحن نريد اثبات ذلك وهو أنّ الله جلّ وعلا شيء وشيء غالب[١][٢].

سؤال: العينية ليست بالمعنىٰ الذي تفسرونها من انّ كل شيء هو الله جلّ وعلا فلو راجعتم عبارة الاسفار فهي صريحة في هذا المطلب وهو قد أنكر ما ادعاه البعض من الصوفية وغيرهم من ان كل شيء هو الله جلّ وعلا ثم استغفر ولم يمجدهم.

---

١ - ولازم ذلك التعدد بين الغالب والمغلوب فلا تستفاد العينية ـ المترجم.

٢ - كان السؤال مبهماً فاذا كان المقصود اثبات السنخية لاجل اطلاق مفهوم الشيء علىٰ الخالق والكائنات فهذا السؤال يرتبط ببحث السنخية وقد أجبنا عنه مفصلاً.

الجواب: نعم هو وصفهم بجهلة الصوفية وقد طرحنا هذا الموضوع في المحاضرة السابقة فهل كنتم حاضرين فيها؟

سؤال: لا، انتم تبينون والاسفار وهذه المطالب بما يخالف القرآن والروايات.

الجواب: هذا هو الاشكال حيث انكم لم تكونوا في المحاضرة السابقة ولذا فمن الطبيعي أن يحصل لكم هذا الاشكال وقد أثبتنا نسبة هذا المطلب لملا صدرا، في المحاضرات السابقة في ثلاث منها فحينما طرحنا العينية فنحن طرحنا ذلك وذكر ما معنىٰ هذا الكلام وهل به قائل؟ وجواباً لهذا السؤال فقد ذكرنا عبارات العرفاء في ثلاث محاضرات وأثبتنا هذا الامر لهم، لكن حيث انكم لم تكونوا في المحاضرة السابقة واستبعد انكم طالعتم الكراسات السابقة بدقة وقد اعترض عليّ بعض الاخوة وقال لي: لما ذا قرأت هذه العبارات مفصلاً فانه يوجب الملل وهذه هي احدىٰ الجهات (في قراءة تلك العبارات مفصلاً) وحيث قد جاء في تلك العبارات الفرق بين جهلة الصوفية وغيرهم والكملين من الصوفية ونحن قد شرحنا الفرق بينهم، فاذا طالعتم الكراسات التي لها علاقة بالموضوع فسوف تحصلون علىٰ جوابكم ان شاء الله تعالىٰ.

سؤال: العرفاء يقولون: حقيقة واحدة وهي الوجود وهذا الوجود مثل الشمع حينما يستعمل منه اشكالاً مختلفة بعناوين مختلفة كالشجرة والاسد و.... فتقال عليه هذه العناوين الاّ انّ الحقيقة هي الشمع الذي اتخذ اشكالاً متعددة بدليل التطور والذي هو أمر اعتباري فالاشكال مختلفة الاّ انّ الحقيقة

واحدة.

الجواب: بحثنا هذه المطالب في ثلاث محاضرات ولذا لا يمكن الجواب بجملتين أو ثلاث وأنا أجيبكم بعد المحاضرة وسوف يأتي البحث في خصوص بسيط الحقيقة كلّ الاشياء وليس بشيء منها.

معنىٰ الباطن في كلام الامام الرضا عليه السلام:

قال ابوالحسن الامام الرضا عليه السلام:... واما الباطن فليس علىٰ معنىٰ الاستبطان للاشياء بأن يغور فيها، ولكن ذلك منه علىٰ استبطانه للاشياء علماً وحفظاً وتدبيراً كقول القائل: ابطنته يعني خبّرته وعلمت مكتوم سره والباطن منا الغائب في الشيء والمستتر وقد جمعنا الاسم واختلف المعنىٰ[1].

المقصود من الباطن هو انّ الله جلّ وعلا خبير بالاشياء وبالنسبة الىٰ الاشياء عليم وحفيظ ومدبر وليس المقصود من الباطن النفوذ في الاشياء نفوذ شيء في شيء بل العالم ببواطن الاشياء وخبير بكل شيء وكل ما يتصور من معنىٰ النفوذ في الممكنات فهو عنه جلّ وعلا منفي مثل انّ الماء نافذ في بطن التفاحة أو الدهن نافذ في بطن اللوز والنفوذ هنا محسوس ندركه وهذا المعنىٰ المتصور من النفوذ في الاشياء منفي عن الله جلّ وعلا.

معاني الاول والآخر والظاهر والباطن في دعاء الزهرا عليها السلام:

عن أبي جعفر عليه السلام قال: زارت فاطمة رسول الله صلى الله عليه وآله ذات يوم فقال: يا بنية الا ازورك؟ قالت: بلىٰ يا رسول الله. فقال: قولي: «الله ربنا ورب كل شيء

---

١ - *الاصول من الكافي*، كتاب التوحيد، باب اخر وهو من الباب الاول، ح ٢، ١٢٢/١ وتوحيد الصدوق، باب اسماء الله تعالى ٢، ص ١٩٠.

منزل التوراة والانجيل والزبور والفرقان، فالق الحب والنوىٰ، اعوذ بك من شرّ كل دابة أنت آخذ بناصيتها، أنت الاوّل فليس قبلك أحد وأنت الآخر فليس بعدك أحد وأنت الظاهر فليس فوقك أحد وأنت الباطن فليس دونك أحد...»[١].

في هذا البيان الشريف: الاول بمعنىٰ الذي ليس قبله أحد (وليس له ابتداء) والآخر الذي ليس له نهاية (الازلي والابدي) والظاهر يعني ليس فوقه احد والباطن يعني الذي ليس شي أقرب منه[٢].

نحن لابد أن تأخذ كلامنا من مركزٍ سنديتُه محل اتفاق الكل وهو كلام المعصومين عليهم السلام وعلينا أن نتعقل كلامهم وذلك لان مكانة العقل ثابتة دائماً الاّ انّ مراجعة كلماتهم عليهم السلام في هذا المطالب انما هو تعلم من ذي علم وليس تعبدياً صرفاً.

نعم، يجب تعلم المسائل من اولئك الذين مكانتهم في أصل الخلقة كما جاء في الخبر المنقول عن محمد بن سنان، قال: قال ابوجعفر الثاني عليه السلام:

«... انّ الله تبارك وتعالىٰ لم يزل متفرداً بوحدانيته ثم خلق محمداً وعلياً وفاطمة فمكثوا الف دهر ثم خلق جميع الاشياء فأشهدهم خلقها واجرىٰ طاعتهم عليها وفوض امورها اليهم...»[٣][٤].

---

١ - بحارالانوار.

٢ - مجمع البحرين: وفي حديث «انت الباطن فليس دونك شيء» اي فليس شيء أبطن منك.

٣ - الاصول من الكافي، كتاب الحجة، ابواب التاريخ، باب مولد النبي صلى الله عليه وآله ووفاته، ح ٥، ١/٤٤١.

٤ - والمراد من التفويض هو التفويض في الحاكمية والسياسة لا التفويض الباطل بضرورة المذهب من

سؤال: لا شك ان مرجعنا القرآن والسيرة والروايات الاّ انّ فهم الروايات ليس بالامر السهل بحيث يفهمها اي واحد فانّ فهم الروايات يحتاج الىٰ مقدمات.

الجواب: كلامنا هو هذا ايضاً لابد من تدبر وتعقل الروايات مع تحصيل كل المقدمات اللازمة وعلىٰ اساس يقبله الجميع.

سؤال: لو كان المعنىٰ الذي يذكره العرفاء حول قوله جلّ وعلا ﴿**هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّاهِرُ وَٱلْبَاطِنُ**﴾ ظاهراً من الآية فماذا تقولون؟

الجواب: لا، لا ظهور للآية الشريفة في المعنىٰ الذي يقوله العرفاء اصلاً كما بيناه سابقاً.

سؤال: أنا رأيي انّ الآية ظاهر في المعنىٰ الذي يقوله العرفاء.

الجواب: لا ظهور لها.

سؤال: لو كان لها ظهور فهل يمكن أن تكون مستنداً؟

الجواب: لا ظهور لها ولو كان لها ظهور ولا دليل يعارضها فحينئذ نقنع بذلك.

الدليل العقلي الثاني علىٰ العينية:

يقول في الفصل الثاني عشر من الاسفار تحت عنوان «في ان واجب الوجود تمام الاشياء وكل الموجودات واليه يرجع الامور كلها».

«هذا من الغوامض الالهية التي يستصعب ادراكه الاّ علىٰ ما آتاه الله من

الخلق والرزق والتدبير و... - المترجم.

لدنه علماً وحكمة لكن البرهان قائم على انّ كل بسيط الحقيقة كـل الاشـياء الوجودية الاّ ما يتعلق بالنقائص والاعدام والواجب تعالىٰ بسيط الحقيقة واحد من جميع الوجود فهو كل الوجود كما ان كله للوجود.

اما بيان الكبرىٰ: فهو انّ الهوية البسيطة الالهية لو لم يكن كل الاشياء لكانت ذاته متحصلة القوام من كون الشيء ولا كون شيء آخر فيتركب ذاته ولو بحسب اعتبار العقل وتحليله من حيثيتين مختلفتين وقد فرض وثبت انه بسيط الحقيقة هذا خلف»[1].

يتكون هذا الاستدلال من صغرىٰ وكبرىٰ.

فالصغرىٰ: واجب الوجود بسيط الحقيقة والكبرى: وكل بسيط الحـقيقة كلّ الاشياء، والنتيجة: واجب الوجود كل الاشياء.

فانّ عبارة «واجب الوجود بسيط الحقيقة» كان مفروغاً عنها ولا تحتاج الىٰ استدلال حيث ثبت في محله انّ الله تبارك وتـعالىٰ لا تـركيب فـيه وان واجب الوجود بسيط الحقيقة.

اما اثبات الكبرى:

لو قبلتم انّ واجب الوجود بسيط الحقيقة فاما ان يكون كل الاشياء فهو صحيح ولو لم يكن كل الاشياء فسوف تتركب هذه الحقيقة من شيء ومن لا شيء، من شيء ومن عدم شيء آخر ومـن عـدم اشـياء آخـر اذن مـع هـذا الاستدلال يثبت ان بسيط الحقيقة كلّ الاشياء.

---

١ - الاسفار، ٦/١١٠.

سؤال: ويكون محدوداً.

الجواب: نعم قلنا ذلك سابقاً ولم تكونوا حاضرين، فلو لم يكن بسيط الحقيقة كل الاشياء مضافاً الى انه يكون مركباً يكون محدوداً و يستمر ملا صدرا فى كلامه قائلاً ان هذا المطلب من الغوامض الاّ اننا نثبته بالبرهان وكل من يدرك البرهان فسوف يقبله واصل المسألة كما قالوا «طور وراء طور العقل» وانه بالكشف والمكاشفة يتم التشخيص، يقول ملاصدرا انه مضافاً للمكاشفات الخاصة فالمسألة واضحة فانا نثبت المسألة بالبرهان لاولئك الذين هم من أهل البرهان حتىٰ تثبت لهم بواسطة البرهان وحذاقة ملاصدرا هنا حيث يجعل المطلب في نظره استدلالياً وبرهانياً فالصغرىٰ مورد اتفاق ولذا لابد من اثبات ان كل بسيط الحقيقة فهو كل الاشياء الوجودية والتعبير في كلمات ملاصدرا بـ«البسيطة الالهية» لاجل تلك الجهة وهي ان البحث حول الله جلّ وعلا والاّ فالبحث كلي يعني «كل بسيط الحقيقة كل الاشياء».

اذن هذا الدليل يعين لزوم كون بسيط الحقيقة كلّ الاشياء الوجودية طبعاً الاعدام ليست شيئاً وكل ما هو نقص فمن المعلوم انّه ليس بعدم (طبقاً للمباني النواقص ترجع إلىٰ الاعدام) بل ضد العدم فهو شيء بحقيقة الشيئية وجود بحقيقة الوجود وصرف الوجود وليس بعدم، اذن لا اشكال في كونه ليس بعدم لعدم لزوم التركيب هنا وذلك لانه يرجع إلىٰ الوجود فليس بعدم نفي العدم اما انه ليس شيئاً آخر (ليس بشيء آخر وليس باشياء آخر) فهنا يلزم التركيب لاننا فرضنا شيئاً آخر (العدم ليس شيئاً اما نفي العدم فلا اشكال فيه) ولو نفينا شيئاً آخر كانت النتيجة ان الذات المقدسة الالهية متحصلة من الشيئين ولو

بالتحليل والتجزية العقلية وهذا يلزم منه الخلف اذن لابد وان نقول:

«الواجب بسيط الحقيقة وكل بسيط الحقيقة كل الاشياء بهذا الدليل قلنا وفصلنا ولكن بشيء منها».

يعني لو لاحظنا الحد وحدود الاشياء والتطور والتشأن فمع حفظ هذا التعين والتطور فالاشياء ليست هي الله جلّ وعلا واما مع حذف التطور والتعين فالاشياء هي الله جلّ وعلا وقد قرأنا سابقاً عبارة الاسفار في انّ التعين أمر اعتباري.

سؤال: يعني انه واجد لكمالات الاشياء ولو لم يكن كذلك لكان محدوداً.

الجواب: نحن ولحد الآن لم ندخل في الجواب وللاسف انا ملزمون بالتكرار حيث لم تشرفوا في المحاضرات السابقة وقد بحثنا حول هذه المطالب في ثلاث محاضرات وأنتم لم تحضروا سبعاً من محاضراتنا ولذا فالمطلب خارج عن أيديكم.

وعلىٰ هذا فبسيط الحقيقة كل الاشياء من جهة الوجود والكمال يعني هو كمالات جميع الاشياء وليس بشيء منها وحينما نقول كل الاشياء يعني كمالات الاشياء وليس بشيء منها الىٰ التطور والتعين والتي هي نقص وبحذف التطور والتعين فهي جلّ وجلا.

نحن بينا هذا الاستدلال بأكمل صورة ومع تفتيشنا وفحصنا الذي قمنا به هذا التقرير من أكمل التقارير ولو كان لديكم تقرير هذا الاستدلال بشكل أكمل فبينوه لنا.

جواب الدليل العقلي الثاني

قبل الجواب عن هذا الاستدلال لابد في بيان مطلب مهم وهو انه لو كانت هنالك سنخية بين الخالق والكائنات وانهما مشتركان في حقيقة واحدة فالاستدلال كاملاً صحيح.

سؤال: في جهة الوجود.

الجواب: نعم في جهة الوجود كما بحثنا ذلك سابقاً، فلو كانت السنخية ثابتة في حقيقة الوجود فاللازم كما ذكر وذلك بناءً علىٰ السنخية لو لم تكن الذات الالهية المقدسة وجود الاشياء لم تكن واجدة للكمال وللزم فيها النقص والمحدودية، فلو كانت هنالك سنخية فالاستدلال صحيح مائة بالمائة.

لكنا أثبتنا في المباحث السابقة عدم السنخية عقلاً ونقلاً ولعلّي بينت هذا المطلب في المباحث السابقة الاّ انّه هنا نكتة مهمة أريد ان أذكرها[١] وهي اننا حينما نقول كما انّ بسيط الحقيقة ليس بمعدوم لا يوجب التركيب كذلك بسيط الحقيقة ليس بشيء وليست باشياء فمع ملاحظة عدم السنخية فلا يوجب التركيب كما لو قلنا ليس بمعدوم فالملاك واحد وذلك لانه لما لم تكن الاشياء مسانخه له جلّ وعلا اصلاً ولا يمكن أن تكون في مرتبته جلّ وعلا وحينئذ فالملاك وهو العدم ـ والذي ليس في مرتبته بل نقيضه ـ يكون

---

١ - سؤال: لو بينتم بطلان الاستدلال بناء على بطلان السنخية فبأي جهة يكون باطلا؟

الجواب: جهته انه لو لم تكن سنخية فلا معنىٰ للتمانع وذلك لان الاشياء ليست من سنخه حتىٰ نقول بالتركيب من الشيء واللاشيء واذا لم يكن هناك تمانع فلا يلزم التركيب لانه لا معنىٰ للتركيب بين شيء وشيء آخر لا يكون من سنخه.

موجوداً كما في تباين العدم مع الوجود فالاشياء بناء علىٰ عدم السنخية مباينة لله جلّ وعلا، اذن حينما نقول «بسيط الحقيقة ليس بمعدوم» فالكلام صحيح ولا يلزم فيه جلّ وعلا، النقص ولا المحدودية كذلك حينما ننفي شيئاً ليس من سنخ الله جل وعلا، فنفس ملاك العدم ـ بناء علىٰ القول بالسنخية والذي بواسطة هذا الملاك ننفي العدم عنه جلّ وعلا ـ جارٍ هنا والحاصل كما ان بسيط الحقيقة ليس بمعدوم كذلك بسيط الحقيقة ليس بأشياء وكذلك الاشياء ليست من سنخه بدليل ان الملاك في الكل جارٍ ولا يلزم تركيب الذات الالهية المقدسة فله الكمال الكامل والتام وجميع الكمالات ولا ينتفي عنه اي كمال فهو مصدر الكمالات وهو اصل جميع الكمالات[1] وحيث ان الاشياء ليست من سنخه جلّ وعلا وهي غير الذات الالهية المقدسة فهي ناقصة ومحتاجة وفقيرة محضاً لا كمال لها واذا كانت كمالاً فبالنسبة الىٰ الممكنات.

وأمّا بالنسبة الىٰ الله جلّ وعلا فليست كمالاً فلذا تسلب عن الله جلّ وعلا.

والحاصل اننا سلبنا النقائص عن الله جلّ وعلا فانها كمالات الممكنات التي لا مجال لها في الذات المقدسة الالهية ونسبتها الىٰ الله غلط، نعم لو كان هناك تسانخ فكل وجود كمال ولذا يجب وجوده في الله جلّ وعلا.

سؤال: هل يصح الاستدلال ببرهان الجمع بين النقيضين لرد استدلالهم؟ وذلك لان ملاصدرا يقول يلزم علىٰ الاقل من الشيء واللاشيء التركيب

---

١ - يعني هو مالك لجميع الكمالات وهو معطي جميع الكمالات لا انّ الكمالات تتولد منه.

العقلي وفي الجواب نقول له: نفس هذا التركيب العقلي تعتمدونه في النهاية في مقام التطور الذي تقولونه والحال ان «بسيط الحقيقة كل الاشـياء وليس بشيء منها» أو ليس هذا تركيباً عقلياً؟

الجواب: نعم هذا صحيح سنبحث عنه اذا سنحت الفرصة.

الادلة النقلية الاخرىٰ حول العينية

لحد الآن بحثنا دليلين عقليين واجبنا عليها ودليل نقلي واحد وبينا آية واحدة[١] وهنالك آيات اخرىٰ حول هذه الموضوع مثل ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾[٢]، ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾[٣].

ففي هذه الآيات نكتة، فصحيح أن يقال ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾ امّا لم تبين نسبة الرمي فهل يمكن أن يقال ﴿وَلَٰكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾ من هذا

١ - المباحث الآتية: مسألة العلمية وهل ان العلة التامة حسب الاصطلاح تطلق علىٰ الله جلّ وعلا أم لا؟ وهل هذا التعبير صحيح بناءً علىٰ مذهب الوحي أم لا؟ وما هي مكانة هذه المسألة في الفلسفة؟ وبأي صورة في العرفان؟ فهذه المباحث وهي العلية والعلم والارادة و الفناء في الله والتجلي ولقاء الله جلّ وعلا والحدوث والقدم والجبر والاختيار و... سوف نبحثها وعلىٰ الحوزة ان تتوجه الىٰ هذه الحقيقة اكثر وهو ان الامر الذي يقبله الكل يعني الكتاب والعترة مرجعنا في جميع المسائل مع حفظ مكانة العقل واثبات وجود الله جلّ وعلا، والوحي بواسطة العقل ولابد من أن تكون الاستفادة من الوحي بالتعقل وهذه اللابدية يجب أن تقوم في أخذ المعارف والحقائق الاعتقادية علىٰ اساس الوحي مع قيدين صحة السند ووضوح الدلالة حتىٰ تكون المعارف قد أخذت من مصدر صحيح ولا تؤخذ من المصادر التي تكون مورداً للترديد وتبدل الرأي فاذا كانت همتنا بهذا الشكل فسوف يرتفع الخلاف واختلاف الانظار فلابد من رفعها من خلال المناظرة والمباحثة واقناع الطرف المقابل.

٢ - البقرة/١١٥.

٣ - الانفال/١٧.

الباب وهو أنت الله جلّ وعلا وجميع الاشياء هي الله جلّ وعلا، أو من بـاب حصول المعجزة فجهة النسبة لم تبيّن ولذا عند التحقيق العقلي والنقلي لابد من الوصول الىٰ جهة النسبة والاّ فأصل النسبة لا يمكن أن تكون دليلاً علىٰ المدعىٰ الذي هو أول الكلام.

اسئلة وأجوبة

سؤال: يقال في الفلسفة «الشيء ما لم يتشخص لم يوجد» والاشياء تتحقق في الخارج مع الحدود والقيود فاذا قلنا انّ الله جلّ وعلا واجدٌ لكمالات الاشياء وحذفنا التعين من الاشياء ـ والاشياء ليست بذاتها شيئاً ـ فهذا من قياس الوجود بالعدم ولا معنىٰ له، اذن لابد من التعينات وحينئذ فلا يمكن لله جلّ وعلا أن يكون نفس الاشياء مع تعيناتها ولو حذفنا التعينات يبطل هذا الاصل (الشيء ما لم يتشخص...) وعلىٰ هذا فهذه الآية ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ...﴾ تصف الذات الالهية المقدسة لكنها ليست في مقام بيان النسبة. فحينما يقول الامام السجاد عليه السلام: «الحمد لله الاوّل بلا اوّل كان قبله»[1] فهذا هو معناه ونحن لا نستطيع أن نقيس الله جلّ وعلا بالخلق فانه قياس مع الفارق.

الجواب: صاحب السؤال يقول حيث انّ العرفاء يقولون انّ الاشياء مع التطور والتشأن غيره جلّ وعلا ولو لم نلاحظ التطور والتشأن فلا شيء موجود وهذا هو الذي يقوله العرفاء الاّ انّ اشكالكم هكذا ينبغي طرحه انه لوكان الامر كذلك فلابد لنا أن تسأل هل التطور أمر واقعي أم لا؟ فان لم تكن له واقعية فقولوا صريحاً (العالم) هو الله جلّ وعلا واذا كان للتطور واقعية اذن يلزم وجود حقيقة غير الله جلّ وعلا.

سؤال: حول الآية المباركة لا كلام لنا عن معنىٰ الأوّل والآخر وانّما

---

۱ - *الصحيفة السجادية*، الدعاء الاول،دعاءه عليه السلام اذا ابتدء بالدعاء بداء بالتحميد لله.

تكون الالف واللام للحصر فانّ الخبر اذا كان محلّىٰ بالالف واللام دلّ علىٰ الحصر في المبتداء.

الجواب: تريدون أن تقولوا ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ...﴾ بواسطة الالف واللام الدالة علىٰ الحصر انّه تعالىٰ منحصراً (بذلك) ومن هذا الانحصار تستفاد العينية والجواب: انّ المطلب علىٰ العكس ولم يفهم أحد من هذا الانحصار هذا المعنىٰ والمستفاد من هذا الانحصار انّ شيئاً واحداً هكذا فهو وحده الاول يعني انّ بقية الاشياء ليست بالاول بهذا المعنىٰ «ليس شيء قبله» يعني لا ابتداء له ولذا فأثبات هذا دليل علىٰ وجود شيء آخر فلا يكون دليلاً علىٰ العينية وكذلك معنىٰ الظاهر.

وبالنسبة للاشياء حينما نقول ظاهر بمعنىٰ الغالب وليس فوقه شيء ولا يصدق هذا المعنىٰ الاّ علىٰ الله جلّ وعلا، والحاصل فهو وحده فوق كلّ شيء.

سؤال: اذا كان هو الظاهر اذن لا يكون شيء غيره ظاهراً.

الجواب: فسرّ الظاهر في الروايات بمعنىٰ انّه فوق كلّ شيء يعني الغالب المطلق.

سؤال: الظاهر في مقابل الباطن واذا كان الظاهر في مقابل الباطن فهذه قرينة علىٰ عدم كون المراد به هو الغالب.

الجواب: لا اشكال في كون الظاهر له معان متعددة ولذا لو كان الظاهر بمعنىٰ الواضح فالمعنىٰ يكون انه جلّ وعلا أوضح من كلّ شيء يعني الواضح مطلقا فمع ملاحظة الاطلاق فهو له جلّ وعلا كمال الاولية وكمال الاخرية وكمال الظهور وكمال البطون.

سؤال: الظاهر من هذه الاعمال الواقعة من التصوير وطبع الكراسات و... هو حفظ هذه المطالب للذين يأتون من بعد لكن المحيطين بكم ظاهراً خانوا الامانة حيث طرحنا سؤالاً في المحاضرة السادسة وأنتم اعترفتم بحصول الاشتباه والمطلب كان حول المالك وكانت تطبع الكراسات في كل المحاضرات مع الاسئلة والاجوبة في آخر الكراسة الاّ في المحاضرة السادسة فلم يوجد (ذلك السؤال والجواب) وأنا فرح من عدم وجوده لانه صار معلوماً ان هذا السؤال والجواب وارد وانا اطلب من المحيطين بكم كتابة كل المطالب حتىٰ لو كان هناك اشكال وارد علىٰ مذهب التفكيك[1] وذلك ليعلم من يأتي من بعد ورود هذا الاشكال.

الجواب: ظاهراً في المحاضرة السادسة لم يكن سؤال وجواب.

سؤال: اتفاقاً لقد أجبتم السؤال خلف لاقطة مكبرة الصوت.

الجواب: حول انّ الله جلّ وعلا مالك ويملك في حين انه املك لا بمعنىٰ انه يحول المالكية ويفوضها للآخرين وعلىٰ هذا فليس معنىٰ مالكية الله جلّ وعلا واملكيته تمليك الوجود للغير.

سؤال: انّه (ملاصدرا) ابتداءً أثبت اصالة الوجود وابطل اصالة الماهية وقائل بالسنخية في الوجود ويرىٰ انّ حقيقة الوجود أمر واحد بسيط ونفسه كما يقول هنا «وليس بشيء منها» فقد صرح في مكان آخر من الاسفار وشرح بمقدار صفحة ـ اذا أردتم ذلك اتيت به لكم ـ بأن الامر ليس كذلك بأن نقول

---

١ - المراد من مذهب التفكيك هو فصل الدين عن الفلسفة بمعنىٰ انّ الدين لا علاقة له بالفلسفة وانّ الفلسفة لا ارتباط لها بالدين.

كل شيء هو الله جلّ وعلا ولو كان أحد يقول ذلك معتقداً عالماً فانّه يكفّره.
المسألة الرابعة هي هذه: فقد أثبت بناء علىٰ اصالة الوجود وكذلك بناء علىٰ السنخية وبناء علىٰ عدم السنخية «بسيط الحقيقة كلّ الاشياء» فبناء علىٰ السنخية فالمسألة واضحة واما بناء علىٰ عدم السنخية التي نقلتم تقبلونها كذلك تكون هذه النتيجة وآلان سؤالنا هو انّ الشيء ولو كان ممكناً هل له كمال أم لا؟ الشجرة، الانسان و... له كمال؟ حينما نقول اجعلوا التعين الىٰ جانب بهذا المعنىٰ وهو انّ الله جلّ وعلا له جميع الكمالات «ان من شيء الاّ عندنا خزائنه» يعني له جميع كمالات الاشياء ولو لم يكن واجداً فانّ فاقد الشيء لا يمكن أن يعطيه هذا هو كلامه وكاملاً مطابق للقرآن والروايات.

الجواب: تتفضلون حول المسائل التي طرحت ان الذي قيل في الحكمة المتعالية كان علىٰ اساس مقدمات:

١ ـ اصالة الوجود

٢ ـ السنخية ثابتة في الوجود وفي هذه الصورة فالامر واضح وهو انّ بسيط الحقيقة لابد وان يكون كل الاشياء اما لا يلزم من هذا المعنىٰ ان نقول انّ الشجرة هي الله جلّ وعلا ولو لم يكن بسيط الحقيقة كلّ الاشياء، فاللازم هو المحدودية والنقص وذلك لان وجود الاشياء كمال وعدمه نقص وكذلك لو لم يكن لله جلّ وعلا هذا الوجود يلزم التركيب.

والحاصل في صورة عدم كون بسيط الحقيقة كل الموجودات والاشياء الوجودية فاللازم ثلاثة اشكالات:

١ ـ المخددية

٢ ـ النقص، يعني عدم امتلاك الله جلّ وعلا كمال ذلك الوجود

٣ ـ التركيب اما لا بمعنىٰ انّ الشجرة والخشب وزيد و... هي الله جلّ وعلا.

صاحب السؤال: أنت تقرر البحث أحسن منّا.

الجواب: نعم، الحمد لله نحن نملك هذا الفن حيث نبيّن المطلب بالشكل الذي يعترف المستشكل انا قررنا المطلب احسن منه ولذا لا يستطيع بعد ذلك أن يقول أجاب ولم يعلم بالمطلب وحينما نطرح الاشكال أحسن مما يطرحه صاحب المبنىٰ فلابد وأن تدقق الجواب.

سؤال: بناء علىٰ اصالة الوجود فانّ زيداً والخشب لا وجود لهما.

الجواب: الجواب يكون بناء علىٰ كل مباني المسألة يعني اصالة الوجود ووحدة الوجود (الوحدة التشكيكية في الفلسفة والوحدة الاطلاقية في العرفان) فنقول: أوّلاً انّ هذه المباني مبانٍ نظرية تحتاج الىٰ بحث كما انّ نفس ملاصدرا يقول «انا كنت مدة في الزمان ادافع عن اصالة الماهية وبعدها هديت الىٰ اصالة الوجود» وبالنسبة الىٰ مسألة التشكيك فانه يرجع الىٰ الاطلاق ويقول «انا مدة طويلة من الزمان كنت افكر علىٰ اساس العلية والمعلولية الىٰ أن هداني الله بأنه هنالك حقيقة واحدة وتطوراتها» فهذا التبدل في الرأي والتكامل الفكري حسب نظرية ملاصدرا الذي حصل له دليل علىٰ ان نعلم ان هذه المباني مورد للبحث ونظرية حتىٰ انهم بأنفسهم قالوا انّ هذه المباني بفضل الله جلّ وعلا قد أوردنا الله عليها. اشكال في محله.

بعض من المشاهير والاكابر والذي لا يزال في قيد الحياة قد أورد علىٰ

هذه المباني اشكالات (ويراها مخدوشة).

والحاصل انّ هذه المباني تحتاج الىٰ بحث ولا يمكن أن تكون مبنىٰ، والانسان عنده مطالب مهمة جداً لا يمكنه اثبات تلك المطالب علىٰ اساسٍ من هذه المباني التي هي محل اشكال وبحث.

ثانياً: نحن مستعدون للبحث عن هذه المباني.

ثالثاً: نحن قد أثبتنا في المباحث السابقة البينونة عقلاً ونقلاً ولذا نقول انّ مطالب ملاصدرا بناء علىٰ السنخية صحيحة (لا البينونة) اما نحن فقد أثبتنا البينونة عقلاً ونقلاً.

سؤال: بناء علىٰ البينونة فالاستدلال صحيح.

الجواب: لا، بناء علي البينونة فالاستدلال غير صحيح.

سؤال: بناء علىٰ عدم السنخية هل الاشياء لهاكمالات أم لا؟

الجواب: بناء علىٰ عدم السنخية الاشياء نقائص محضة وليس لها أي كمال يرتبط بالله عزّ وجلّ ولو كانت السنخية ثابتة فالاشياء من سنخ الوجود والوجود في أي مرتبة كان كمال، اما إذا لم تكن هناك سنخية، فالاشياء محتاجة فقيرة ناقصة محضاً فحيث أنّها محتاجة مطلقاً وناقصة محضاً فاذا كانت جزءاً من وجود الله جلّ وعلا، فاللازم هو نقص الله جلّ وعلا.

سؤال: الاشياء معدومة؟

الجواب: لها حكم العدم أنتم تصدقون انّ الاشياء نقائص ومحتاجة محضاً، فقياس الناقص مطلقاً الىٰ الله جلّ وعلا غلط.

سؤال: بالنسبة الىٰ الله جلّ وعلا ناقصة، اما بالنسبة لأنفسها كاملة.

الجواب: هذا النوع من الكمال (كمال الاشياء) بالنسبة لله جلّ وعلا ليس كمالاً.

سؤال: ألقي الحد والتعين الىٰ جانب ففي هذه الصورة فالله واجد لاصل الكمال بشكل لا نهائي وكامل.

الجواب: مرة أخرىٰ رجعت في البحث الىٰ مبنىٰ اصالة الوجود والسنخية.

سؤال: لا اصلاً نحن نقول انّ السنخية ليست قضية مبنائية ونسأل هل الاشياء لهاكمالات أم لا؟[١]

الجواب: الكمال الموجود في زيد والذي هو محدود وبالغير بالنسبة لله جلّ وعلا نقص.

سؤال: نعم.

الجواب: أو ليس كذلك.

سؤال: اما هل ان الله جلّ وعلا فاقد لهذه الكمالات؟

الجواب: لا تطفر (ولا تقفز في الاستدلال)[٢].

سؤال: لا اطفر ابداً.

---

١ - أقول لا يخفىٰ مغالطة السائل فانا لو قلنا بالتباين بين الذات الالهية المقدسة والكائنات فسواء كانت الكائنات واجدة للكمالات أم لا فهي مباينة ولا يكون الله جلّ وعلا كماله متقوماً بوجودها لانها غيره ولا تمانع وجوده. المترجم.

٢ - أقول بعد الاعتراف بانها نقص بالنسبة لله جلّ وعلا يغالط السائل ويقول هل يصح لله جلّ وعلا أن يكون فاقداً لها. المترجم.

الجواب: لو كانت الوجودات والاشياء الممكنة ناقصة فلا مجال لها في الذات المقدسة الالهية.

سؤال: اذن قبلت اصالة الوجود.

الجواب: لا.

سؤال: حينما تكون لا وجود لها وعاجزة وليست شيئاً اذن قبلت اصالة الوجود![١]

الجواب: بناء علىٰ عدم السنخية وانّ الموجودات مباينة لله جلّ وعلا فالنتيجة أنها بالنسبة لله جلّ وعلا ناقصة محضاً.

سؤال: يعني معدومة.

الجواب: بالنسبة لله جلّ وعلا لها حكم العدم.

سؤال: ما معنىٰ لها حكم العدم؟

الجواب: حيث انّ هذه المخلوقات مباينة لله جلّ وعلا وكل شيء مباين لله جلّ وعلا فهو محتاج محضاً وفقيراً محضاً ونقص محضاً اذن لو كانت الاشياء نقائص محضاً فلا مجال لها في الذات الالهية المقدسة.

سؤال: أنها كلها ماهيات معدومة اذن أنتم قلتم باصالة الوجود «انّ من شيء الاّ عندنا خزائنه».[٢]

---

١ - أقول: نحن نقول ان وجودها نقص وليس كمالاً لله جلّ وعلا وهي مباينة له وهذا يقول قد اعترفتم بعدميتها ونحن لم نقل أنها معدومة حتّىٰ نعترف باصالة الوجود. المترجم.

٢ - أقول: يذكر السائل بعض الآيات المباركة وهي لا ربط لها بالموضوع ابداً الاّ علىٰ اساس تأويلات عجيبة فلاحظ. المترجم.

الجواب: مرة أخرىٰ رجعت الىٰ المبنىٰ ونحن وصلنا الىٰ هذه النقطة وهي انه بناء علىٰ السنخية فالاستدلال صحيح وقد أثبتنا عدم السنخية عقلاً ونقلاً في محاضرتين.

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلاة والسلام على محمّد وآله الطاهرين

المحاضرة التاسعة:

﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾[1]

عنوان بحثنا المسائل الاعتقادية الاختلافية والتي تقع مورداً للابتلاء. هناك قسم من المسائل الاعتقادية وقعت محلاً للخلاف بشكل مشهود ولكنّها ليست مورداً للابتلاء وهذه أيضاً لا نبحث عنها والتي نهتم بها ونبحث عنها هي المسائل الاعتقادية المختلف فيها والمبتلى بها وقد بحثنا اكثر هذه المسائل حدوداً ونأمل وبفضل الله جلّ وعلا أن نغتنم الفرص الآتية إن شاء الله تعالىٰ.

طريقة بحثنا: كما بيّنا هي التعقل في ما جاء به الوحي وذلك لأنّ الحركة الصحيحة في المسائل الاعتقادية من أجل الوصول للحقائق هي الحركة العقلانية وبالتعقل نؤمن بالذات المقدسة الالهية وبالوحي وحيث انّ الوحي وسيع منبعه ولا خطأ فيه مع المحافظة على مكانة العقل فلابدّ وأن يتعقل بما جاء به الوحي مع

---

١ – الحج / ١٨.

لحاظ قيدين صحة السند ووضوح الدلالة.

وطبقاً لهذه الطريقة فقد حققنا وبحثنا إحدى المباحث المهمّة وهي نسبة وعلاقة الذات الإلهية مع الكائنات فهل هي بنحو العينية أم السنخية أم التباين وكان مدّعانا انّ التعاليم الإلهية تنادي بالبينونة بين الذات الإلهية المقدسة والكائنات وتقول الفلسفة بالسنخية ويقول العرفاء خصوصاً ابن عربي وأمثاله بالعينية وقد حققنا هذه المسائل بالشكل المطلوب وإن كانت تحتاج كلّ واحدة من هذه المسائل إلى شرح مبسوط لكن حيث خصصنا الفرصة لتحقيق المسائل الأخر فقد اكتفينا بهذا المقدار.

فاعليّة وعليّة الذات الإلهية المقدسة

لقد وعدنا أكثر من مرّة أن نطرح ونحقق مسألة عليّة الذات المقدسة الالهية بمعنى انّ ذات الله جلّ وعلا فاعلة مختارة وفي قبال هذا القول، قول عدة يعبرون عن الذات الالهية المقدسة بالعلة التامة[١] ومدعانا هو أنّ الله جلّ وعلا فاعل مختار وعلى هذا الأساس فسوف نحقق الأراء الأخرىٰ.

معنى الفاعل المختار

المقصود من الفاعل المختار واضح والظاهر انّه لا يحتاج إلى شرح وبيان، فانّ الله جلّ وعلا موجد وفاعل ومختار فى فعله؛ يعني له القدرة على الفعل والترك واصطلاحاً «له أن يفعل وله أن لا يفعل» فهو الذي خلق غيره وأوجده وفي نفس الوقت مختار وقادر على أن لا يوجد وعلى أساس الطريقة المذكورة وهي التعقل

---

١ - هذه الجملة لها معنى خاص عند الفلاسفة سيأتي البحث عنها.

في ما جاء به الوحي مع حفظ مكانة العقل نستطيع أن نستفيد من الآيات والأحاديث المعتبرة انّه جلّ وعلا فاعل مختار والآيات حول هذا الموضوع كثيرة نذكر نماذج منها.

الشواهد القرآنية على كون الله جلّ وعلا فاعل مختار:

يقول الله جلّ وعلا:

﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾[١]

يستفاد من الآية المباركة وبكامل الوضوح انّه تعالى فاعل مختار وفي آية أخرىٰ يقول جلّ وعلا:

﴿إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[٢]

فانّ الله جلّ وعلا قادر على ذلك وهذا العمل تحت اختياره، فالآية أيضاً دالة على أنّه فاعل مختار وبكامل الوضوح.

ويقول عزّ وجلّ أيضاً:

﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ﴾[٣]

ويقول عزّ وجلّ:

﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾[٤]

وفي آية أخرىٰ يقول تبارك وتعالىٰ:

---

١ - الحج / ١٨.

٢ - ابراهيم /١٩.

٣ - هود /١٠٧.

٤ - يس /٨٢.

﴿يَخْلُقُ ٱللَّهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[١]

وفي بعض الأحيان في آية واحدة تبيّن هذه الحقيقة بتعابير مختلفة يقول الله جلّ وعلا:

﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ مَالِكَ ٱلْمُلْكِ تُؤْتِي ٱلْمُلْكَ مَن تَشَاءُ وَتَنزِعُ ٱلْمُلْكَ مِمَّن تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * تُولِجُ ٱللَّيْلَ فِي ٱلنَّهَارِ وَتُولِجُ ٱلنَّهَارَ فِي ٱللَّيلِ وَتُخْرِجُ ٱلْحَيَّ مِنَ ٱلْـمَيِّتِ وَتُـخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَيِّ وَتَرْزُقُ مَنْ تَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾[٢]

والآيات من هذا القبيل كثيرة وقد طرحت هذه المسألة في المباحث القرآنية المختلفة ويستفاد من الكلّ انّ الله جلّ وعلا فاعل مختار.

الشواهد الروائية على كونه جلّ وعلا فاعلاً مختاراً:

وقد بيّنت الروايات هذا المعنىٰ أيضاً صراحة نذكر نموذجاً من هذه الروايات الكثيرة كالتالي:

«كان الله عزّ وجلّ ولا شيء غير الله معروف ولا مجهول وكان الله عزّ وجلّ ولا متكلم ولا مريد ولا متحرك ولا فاعل جلّ وعزّ ربّنا فجميع هذه الصفات محدثة عند حدوث الفعل منه عزّ وجلّ ربّنا.»[٣]

وهذه الروايات الشريفة تدل علىٰ هذا المطلب بشكل واضح حيث تقول كان الله عزّ وجلّ ولا شيء غير الله ثمّ بعد ذلك خلق وأوجد الله عزّ وجلّ الأشياء في

---

١ - النور /٤٥.

٢ - آل عمران/ ٢٧ ـ ٢٦.

٣ - بحارالانوار، ٣/٥.

الوقت الذي كان قادراً على الفعل وذلك لأنّه لم تكن الاشياء موجودة من قبل وانّما حصلت بعد ذلك والنتيجة انّ الله عزّ وجلّ فاعل مختار.

ينقل المرحوم الكليني عن محمد بن مسلم انّه سمعت الإمام الباقر عليه السلام يقول: «كان الله عزّ وجلّ ولا شيء غيره ولم يزل عالماً بما يكون فعلمه به قبل كونه كعلمه به بعد كونه.»[١]

وعن أبى بصير قال سمعت أباعبدالله عليه السلام يقول:

«لم يزل الله عزّ وجلّ ربّنا والعلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر والقدرة ذاته ولا مقدور فلمّا أحدث الأشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم والسمع على المسموع والبصر على المبصر والقدرة على المقدور.»[٢]

وهذا الحديث الشريف ناطق في المراد كاملاً[٣] ومن قوله عليه السلام: «فلمّا أحدث الأشياء وقع العلم منه على المعلوم و...» يستفاد انّ الله جلّ وعلا فاعل مختار وقادر علىٰ فعله.

فالله تبارك وتعالىٰ أزلي «لم يزل» وكان الله جلّ وعلا ولم يكن فعل ثمّ «احدث الأشياء» والنتيجة هي: انّه فاعل مختار.

وينقل المرحوم الصدوق عن الإمام الصادق عليه السلام انّه قال:

---

١ - الكافي، ١٠٧/١.

٢ - الكافي، ١٠٧/١.

٣ - «لم يزل الله عزّ وجلّ ربّنا والعلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته ولا مسموع و...» يعبر عن هذه الصفات بصفات الذات والسمع والبصر كناية عن العلم ولجهة خاصة جاء هذا التعبير وهو خارج عن موضوع بحثنا.

«إنَّ الله تبارَكَ وَتعالىٰ لاَ تُقَدَّرُ قُدْرَتُهُ وَ لاَ يَقْدِرُ الْعِبَادُ عَلَى صِفَتِهِ وَلاَ يَبْلُغُونَ كُنْهَ عِلْمِهِ وَلاَ مَبْلَغَ عَظَمَتِهِ وَليسَ شَيءٌ غَيْرُهُ هُوَ نُورٌ لَيْسَ فِيهِ ظُلْمَةٌ وَ صِدْقٌ لَيْسَ فِيهِ كَذْبٌ وَ عَدْلٌ لَيْسَ فِيهِ جَوْرٌ وَ حَقٌّ لَيْسَ فِيهِ بَاطِلٌ كَذٰلِكَ لَمْ يَزَلْ وَلاَ يَزَالُ أَبَدَ الآبِدِيْنَ وَ كَذٰلِكَ كَانَ إِذْ لَمْ يَكُنْ اَرْضٌ وَلاَ سَمَاءٌ وَلاَ لَيْلٌ وَلاَ نَهَارٌ وَلاَ شَمْسٌ وَلاَ قَمَرٌ وَلاَ نُجُومٌ وَلاَ سَحَابٌ وَلاَ مَطَرٌ وَلاَ رِيَاحٌ ثُمَّ اِنَّ اللهَ تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ أَحَبَّ أَنْ يَخْلُقَ خَلَقَاً يُعَظِّمُونَ عَظَمَتَهُ وَيُكَبِّرُونَ كِبْرِيَاءَهُ وَيُجِلُّونَ جَلاَلَهُ فَقَالَ كُونَا ظِلَّيْنِ فَكَانَا كَمَا قَالَ اللهُ تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ.»[١]

وهذا الحديث ناطق بهذا المعنىٰ: «كان الله تبارك وتعالىٰ إذ لم يكن كذا وكذا...» والنتيجة انّ الله جلّ وعلا فاعل مختار.

يقول محمد بن سنان:

«كُنْتُ عِنْدَ أَبِي جَعْفَر الثَّانِي عليه السلام فَأَجْرَيْتُ اِخْتِلاَفَ الشِّيْعَةِ فَقَالَ يَا مُحَمَّد اِنَّ اللهَ تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ لَمْ يَزَلْ مُتَفَرِّداً بِوَحْدَانِيَّتِهِ ثُمَّ خَلَقَ مُحَمَّداً وَعَلِيَّاً وَ فَاطِمَةَ، فَمَكَثُوا أَلْفَ دَهْرٍ، ثُمَّ خَلَقَ جَمِيْعَ الأشْيَاءِ، فَأَشْهَدَهُمْ خَلْقَهَا وَأَجْرَىٰ طَاعَتَهُمْ عَلَيْهَا وَ فَوَّضَ أُمُورَهَا إِلَيْهِمْ، فَهُمْ يُحِلُّونَ مَا يَشَاءُونَ وَ يُحَرِّمُونَ مَا يَشَاءُونَ وَ لَنْ يَشَاءُو إِلّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ.»[٢]

---

١ - التوحيد الصدوق ص ١٢٨، باب القدرة، ح ٨.

٢ - الكافي، ١/٤٤١، بحارالأنوار، ١٥/١٩، ح ٢٩.

الحديث عجيب في بيان مقامات المعصومين عليهم السلام. أقول: «لا يتوهم من هذه الرواية انّها دالة على تفويض أمر الخلائق للأئمة عليهم السلام بالخلق والرزق والتدبير و... فانّ هذا المعنىٰ باطل بالضرورة من مذهب أهل البيت عليهم السلام ومخالف لإجماعهم وللاخبار الصحيحة والقرآن الكريم بل المراد منها هو التفويض في أمر الحاكمية والسياسية لا التفويض في عالم التكوين مضافاً إلى ضعف الخبر سنداً ومتناً وقد ردّه فخر الشيعة الشيخ

وهذا الحديث صريح في أنّ الله جلّ وعلا فاعل وان فعله باختياره وانّه قادر علىٰ أفعاله.

هذه نماذج من الأحاديث الكثيرة حول هذا الموضوع، فانّ كتب الحديث كتوحيد الصدوق وأصول الكافي وبحار الأنوار وسائر المجاميع الروائية مليئة بالأحاديث الموافقة للآيات القرآنية المباركة والتي بينا قسماً منها وكلّها تنادي بهذا الواقع بأنّ الله جلّ وعلا فاعل مختار[1] وانّه قادر علىٰ فعله فله أن يفعل.

علاقة الخلق والإيجاد بفعل الله جلّ وعلا لا بذاته

النقطة المهمّة والتي تكون محور المباحث الآتية هي انّ المستفاد بكامل الوضوح من الآيات والروايات هو انّ علاقة الخلق والإيجاد إنّما يكون بفعل الله جلّ وعلا لا بذاته يعني بمشيئته وبعبارة أخرىٰ انّ الله جلّ وعلا فاعل بالمشيّة وفاعل بالإرادة وليست الذات بنفسها علة للإيجاد[2] «لم يزل الله متفرداً» «ثمّ خلق» فهذه النكتة مهمّة جداً وسوف تطرح في المباحث الآتية بدقة[3].

المفيد رحمه الله حيث قال: «ومحمد بن سنان مطعون فيه لا تختلف العصابة في تهمته وضعفه».

قاموس الرجال، ٩/٣٠٧، الطبعة الثانية ويتمسك أمثال الشيخية من الفرق الضالة بهذا الخبر لإثبات التفويض في الخلق والرزق والتدبير إلى الائمة عليهم السلام باعتبار ذيله ولا دلالة في الخبر مضافاً لمعارضته للأخبار الصحيحة النافية للتفويض مع مخالفته لضرورة المذهب واجماعه والقرآن الكريم ـ المترجم.»

١ - وقد جاء نفس هذا التعبير في الآية الكريمة فقال تعالىٰ ﴿انّ الله يفعل ما يشاء﴾.

٢ - يعني ليست الذات كانت مادة للخلائق أو ترشحت منها الخلائق أو تطورات الذات المقدسة وظهرت بمظهر الخلائق ـ المترجم.

٣ - سؤال: ما هو المقصود من ثمّ في الروايات؟

الجواب: انّها ومع ملاحظة الروايات الواردة في باب الخلقة والتي تجاوزت حدّ التواتر ظاهرة بالخلق لا من

وعلى هذا، فالمستفاد من هذه الروايات انّ الفاعل المختار بـمعنى المـوجِد القادر على الفعل والترك واصطلاحاً «له أن يفعل وله أن لا يفعل» والحاصل فليست الذات بنفسها علة لتحقق الكائنات بل انّ حدوث و خلقة الأشياء إنّما هو بمشيئته جلّ وعلا ولا يمكن لأي استدلال عقلي أن ينفي المعنىٰ المستفاد من الآية (الأدلة الوحيانية) وذلك فانّ هذا المعنىٰ لا ينافي ادراك العقل البيّن بل القول بأنّ الله جلّ وعلا مختار (في قبال القول بضرورة الإيجاد «وانّ الله جلّ وعلا لا اختيار له») هو الصحيح ولا محذور عقلي فيه والروايات تدعمه وتؤيده وعلى هذا فنقول: انّ الله جلّ وعلا فاعل مختار[١].

الذات الالهية المقدسة علة تامة في الفلسفة

يعبر في الفلسفة عن الله جلّ وعلا بأنّه علة تامة[٢] وسوف نحقق هذا المعنى من زاوية نظر الفلاسفة وعلى اساس هذا المعنىٰ، فانّ الفعل لابدّ من صدوره من الله جلّ وعلا وصدور الأفعال منه جلّ وعلا أمر ضروري وليست هذا الضرورة مـن جهة الحكمة والعدالة اللازمة بل من جهة امتناع عدم الصـدور. وبـعبارة أخـرىٰ، الضرورة هنا ليست مثل ضرورة ترك الظلم حيث انّه تعالىٰ وإن كان قادراً على فعل

شيء (خلق لا من شيء) يعني انّ الموجودات مسبوقة بالعدم واقعاً.

سؤال: يعني انّ الزمان غير مطروح هنا؟

الجواب: لا، التعبير المتداول بين المتكلمين غالباً في بحث الحدوث والقدم هو الحدوث الزماني لكن في رأيي في هذا التعبير مسامحة والتعبير الدقيق هو أنّ المخلوقات مسبوقة بالعدم الحقيقي وهذا معنى (كان الله جلّ وعلا ثمّ خلق).

١ - فاعل بالمعنى الحقيقي وكلمة مختار قيد توضيحي وذلك لأنّ الفاعل بالمعنى الحقيقي مختار.

٢ - أكثر التعابير حول الله جلّ وعلا في الفلسفة هو التعبير بالعلة التامة ويراد به معنى اصطلاحي خاص.

الظلم إلاّ انّه لا يفعله ومنزه عنه بل المراد من الضرورة في المباحث الفلسفية هي العلة التامّة للخلق ومعنى العلة التامّة ولازمها هو ضرورة صدور الفعل منه جلّ وعلا ولزومه وقد صرّح بهذا المعنىٰ نفس الفلاسفة فمع ملاحظة هذا المعنىٰ نحقق المسألة ونقول هل من الممكن أن يكون الله جلّ وعلا علة تامة بهذا المعنىٰ أو انّ هذا المعنىٰ يلزم منه لوازم باطلة من جملتها سلب الإختيار (بالمعنى الواقعي له) عن الله جلّ وعلا، وفى نفس الوقت يقول الفلاسفة انّ الله جلّ وعلا عالم وراض بفعله لكنّهم من خلال هذا الكلام بصدد توجيه الإختيار الالهي، فانّ مجرد العلم والرضا لا يمكن أن يثبت الإختيار الواقعي (لله جلّ وعلا).

إذن نحن هنا لابدّ لنا من التحقيق في معنى العلة والعلة التامّة، فانّ هذا البحث يرتبط بجهات مختلفة[١] لكن ليس هدفنا هنا البحث مفصلاً وانّما نبحث العلة من زاوية الذات المقدسة الالهية وما يرتبط بهذا الموضوع.

---

١ - حول العلة هنالك مباحث مفصلة بين الفلاسفة المعاصرين وقدمائهم والبحث له شقوق وتقسيمات حول هذا الموضوع من جهات مختلفة.

معنى العلة في الفلسفة والكلام

لقد جاء بيان معنى العلة في غالب الكتب الكلامية والفلسفية ونـحن نـنقل بعض تعاريفهم.

يقول السيّد الطباطبائي في نهاية الحكمة:

«فهذا الوجود المتوقف عليه نسميه «علة» والشيء الّذي يتوقف على العـلة معلولاً له.»[١]

ونقل عن أبي علي ابن سينا انّه قال:

«انّ العلة هي كلّ ذات يلزم منه أن يكون وجود ذات أخرىٰ»[٢].

ويقول المرحوم خواجه نصيرالدين الطوسي:

«كلّ شيء يصدر عنه أمر امّا بالاستقلال أو بالانضمام، فانّه علة لذلك الأمر والأمر معلول له»[٣].

والمراد من «امّا بالاستقلال» العلة التامّة و «أو بالانضمام» العلة الناقصة.

ويقول القوشچي في شرح تجريد الاعتقاد:

«العلة ما يحتاج إليه أمر في وجوده.»[٤]

وجاء في شرح حكمة الاشراق:

---

١ - نهاية الحكمة، المرحلة الثانية من العلة والمعلول، الفصل الأوّل.

٢ - نهاية الحكمة في الهامش ص ٢٠٢ نقلاً عن رسائل ابن سينا، ص ١١٧.

٣ - تجريد الاعتقاد، المقصد الأوّل، الفصل الثالث في العلة والمعلول، ص ١٣٣.

٤ - شرح التجريد للقوشچي، ص ١١٢.

«ونعني بالعلة ما يجب بوجوده وجود شيء آخر بتة دون تصور تأخر»[١].

ويقول ملاصدرا في الأسفار:

«فصل في تفسير العلة وتقسيمها فنقول: العلة لها مفهومان؛ أحدهما هو الشيء الذي يحصل من وجوده وجود شيء اخر ومن عدمه عدم شيء اخر وثانيهما هو ما يتوقف عليه وجود الشيء فيمتنع بعدمه ولا يجب بوجوده.»[٢]

والمراد من المفهوم الأوّل هو العلة التامّة ومن المفهوم الثاني العلة الناقصة. و بهذا المعنىٰ فسرّ رجال هذا الفنّ المعروفون العلة، وفي بعض التعاريف لاحظوا لزوم صدور «المعلول عن العلة» بمعنىٰ انّه لو كانت العلة تامة فلابدّ من تحقق المعلول منها «بلا تخلف» وهذه من المسائل القطعية في الفلسفة ولا ترديد في ذلك.[٣]

ولأجل أن يتضح هذا المطلب ننقل عبارة من نهاية الحكمة للسيّد الطباطبائي حيث يقول:

«الفصل الثالث في وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامّة ووجوب وجود العلة عند وجود معلولها»[٤].

فانّ العلة التامّة ومعلولها لا ينفك أحدهما عن الأخر وانّ وجود العلة التامّة

---

١ - شرح حكمة الاشراق، سهروردي، القسم الأوّل، الفصل الثالث، ٦٢/٢، مجموعة مصنفات شيخ الاشراق.

٢ - الأسفار، المرحلة السادسة، الفصل الأوّل، ١٢٧/٢.

٣ - سؤال: هل الفلاسفة يقولون بأنّ الله جلّ وعلا، مريد أم لا؟

الجواب: يرون انّ الارادة عين العلم ويعبرون بالارادة الا انّهم يرجعون ذلك إلى العلم بالأصلح ولا يقولون انّ الارادة صفة غير العلم والذي هو من صفات الذات وقد جاء في بعض تعابيرهم انّه يجب حصول المعلول بعد وجود العلة التامّة.

٤ - نهاية الحكمة، المرحلة الثانية، الفصل الثالث، ص ٢٠٥.

موجب لوجود المعلول ووجود المعلول لازم لوجود العلة وانّ هذين لا ينفك أحدهما عن الاخر وقد بيّن الفلاسفة هذا البحث بشكل مفصل ومستدل.

وجاء في توضيح المراد:[١]

والحاصل: «انّ من نظر في كلمات الفريقين لايرتاب في انّ الفلاسفة يقولون بوجوب صدور العالم عنه تعالىٰ على النظام العلّي والمعلولي»[٢].

الإرادة من صفات الذات عند الفلاسفة

لحدّ الآن عرفنا العلة التامة والعلة الناقصة والتلازم الموجود بين العلة التامّة ومعلولها وانّهما لا ينفكان وهنالك نكتة مهمّة وهي انّ الفلاسفة لا يرون انّ الإرادة من صفات الأفعال بل يرونها من صفات الذات وبعبارة صريحة انّها «العلم بالأصلح» وانّها من صفات الذات ولذا يرون انّ نفس الذات هي العلة للخلق لا الارادة والمشيّة التي هي من صفات الأفعال. وبعبارة اخرىٰ الفلاسفة يقولون انّ الذات المقدسة الالهية علة تامّة ويجب صدور الكائنات عنها (بلا تخلف) واما بناء على تعاليم الوحي فالكائنات ترتبط بالمشيئة والمشيئة حادثة والروايات حول هذا الموضوع كثيرة وقطعية.

خلق الله المشيئة بنفسها ثمّ خلق الاشياء بالمشيئة[٣].

سؤال: ما معنى خلق الله المشيئة بنفسها؟

---

١ - في رأيي انّ كتاب توضيح المراد من أقوى شروح كشف المراد ولابدّ من التوجه إلى هذه النكتة انّنا حينما ننقل عن كتاب أو شخص لتأييد مطلب معين فلا نقصد من ذلك إلاّ تأييد ذلك المطلب فقط.

٢ - توضيح المراد، الفصل الثاني من المقصد الثالث، المسألة الأولىٰ، ص ٤٣٠.

٣ - الكافي، ١ / ١١٠.

الجواب: هذا البيان لأجل قطع التسلسل يعني انّ المشيئة لا تحتاج إلى مشيئة اخرىٰ حتّى يلزم التسلسل.

رأي آية الله الخوئي‌ﷺ حول كون الله جلّ وعلا علة تامة

وليس لنا مجال لبيات اللوازم الباطلة المرتبة على القول بضرورة ولزوم صدور المخلوقات من الله جلّ وعلا في هذه المحاضرة لكنّا نذكر عبارة المرحوم آية الله الخوئي في بيان رأي الفلاسفة فانّه‌ﷺ استفاد من كلام الفلاسفة المعنى الذي استفادناه نحن منهم وكلّ من له ادنى اطلاع في المسائل الفلسفية يعلم ان مبنى الفلاسفة هو عدم انفكاك المعلول عن علته التامة ولو حصلت العلة التامّة يجب صدور المعلول عنها.

يقول المرحوم آية الله الخوئي

«انّ ارتباط المعلول بالعلة الطبيعية يفترق عن ارتباط المعلول بالعلة الفاعلية في نقطة ويشترك معه في نقطة اخرىٰ.»

توضيح العبارة:

تارة تكون العلة طبيعية مثل النار والحرارة واخرىٰ تكون العلة ارادية مثل الإنسان وفعله، وحول الله جلّ وعلا (فالفاعل) اما من نوع اخر وبشكل غير محدود ولذا يعبر عنه جلّ وعلا بالفاعل بالارادة واما في الفاعل الطبيعي، فانّ المعلول له علاقة بذات العلة وفي الحقيقة يتولد المعلول من صميم العلة ولكن في الفاعل بالارادة الفعل والشيء المتحقق لا علاقة له بذات الفاعل بل يرتبط بارادة الفاعل

(اما نقطة الافتراق فهي انّ المعلول في العلل الطبيعية يرتبط بذات العلة[١] وينبثق من صميم كيانها ووجودها ومن هنا قلنا ان تأثير العلة في المعلول يقوم على ضوء قانون التناسب) ولذا في الفاعل الطبيعي لابدّ من السنخية بين العلة والمعلول ؛ لأنّ المعلول متولد من ذات العلة.

(واما المعلول في الفواعل الارادية فلا يرتبط بذات الفاعل والعلة لا تنبثق من صميم وجودها ومن هنا لا يقوم تأثيره فيه على اساس مسألة التناسب) ولذا فالسنخية غير لازمة في الفاعل بالارادة كما بينا ذلك سابقاً (نعم يرتبط المعلول فيها بمشيئة الفاعل واعمال قدرته ارتباطاً ذاتياً؛ يعني يستحيل انفكاكه عنها حدوثاً وبقاءاً ومتى تحققت المشيئة تحقق الفعل ومتى انعدمت انعدم، وعلى ذلك فمرد ارتباط الأشياء الكونية بالمبداء الأزلي وتعلقها به ذاتاً إلى ارتباط تلك الأشياء بمشيئته واعمال قدرته وانّها خاضعة لها خضوعاً ذاتياً وتتعلق بها حدوثاً وبقاءاً فمتى تحققت المشيئة الالهية بايجاد شيء وجد، ومتى انعدمت فلا يعقل بقاؤه مع انعدامها، ولا تتعلق بالذات الأزلية ولا تنبثق من صميم كيانها ووجودها كما عليه الفلاسفة).

وهذه النكتة التى نصر عليها من ان خلقة المخلوقات لا ترتبط بذات الله جلّ وعلا بل بمشيئته وانّ الكائنات لم تنبثق من صميم ذات الله جلّ وعلا قد استنبطها المرحوم آية الله الخوئي ايضاً من كلام الفلاسفة وانّهم قائلون بضرورة صدور المعلول عن ذات الله جلّ وعلا.

---

١ - فالحرارة لها علاقة بذات النار.

«ومن هنا قد استطعنا أن نضع الحجر الاساسي للفرق بين نظريتنا ونظرية الفلاسفة فبناءاً على نظريتنا ارتباط تلك الأشياء بكافة حلقاتها بمشيئته تعالى واعمال سلطنته وقدرته بناءاً على نظرية الفلاسفة ارتباطها في واقع كيانها بذاته الأزلية، وتنبثق من صميم وجودها وقد تقدم عرض هذه الناحية ونقدها في ضمن البحوث السابقة بشكل موسع.»[١]

المرحوم آية الله الخوئي يعتقد أيضاً انّ المستفاد من الوحي والذي يؤيده العقل ايضاً يتفاوت ماهوياً مع قول الفلاسفة ففي رأي الفلسفي انّ ذات الله جلّ وعلا علة تامة للكائنات والكائنات يجب صدورها منه ولكن المستفاد من الوحي انّ خلق الكائنات يرتبط بمشيئة الله وفعله جلّ وعلا وبعبارة اخرىٰ «انّ الله تبارك وتعالىٰ فاعل مختار» كما هو جاء في أوّل الآية المذكورة في بحثنا حيث يقول تعالىٰ: ﴿**إِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ**﴾.

وسوف نبحث الاشكالات الواردة علىٰ قول الفلاسفة وأجوبتها في المحاضرات الآتية.

---

١ - محاضرات في اصول الفقه تقريراً لبحث آية الله العظمى الخوئي ﵀، نظرية الإمامية في مسألة الأمر بين الأمرين، ٢/ ٩٢.

الاسئلة والأجوبة

سؤال: معذرة أيّها الأستاذ انّكم تفضلتم «خلق الله الأشياء بالمشيئة والمشيئة بنفسها» وفسرّتم خلق المشيئة باعمال القدرة والآن نسأل ما هو اعمال القدرة؟ هل هو عين القدرة؟ وإذا كان عين القدرة فسيرتبط بنفس ذات الله جلّ وعلا؟

الجواب: ليس خلق المشيّة عين القدرة اصل الكلام هنا هو انّ اعمال القدرة فعل والفعل حادث.

سؤال: اصل الفعل في الله جلّ وعلا؟

الجواب: اصل (الفعل) في الاختيار.

سؤال: الاختيار هو اعمال القدرة؟

الجواب: لا، الاختيار منشأ اعمال القدرة.

سؤال: اعمال القدرة غير القدرة أم عين القدرة؟

الجواب: اعمال القدرة ابراز القدرة (واظهارها).

سؤال: ابراز القدرة غير الاختيار؟

الجواب: القدرة عين الذات والقادر مختار ايضاً والاختيار لا يساوي القدرة إلاّ إذا كان بمعنى خاص و إلاّ فإنّ تفاوت القدرة والاختيار واضح، معنى الاختيار القدرة على الفعل والترك واعمال القدرة ناشيء من الاختيار إذن اعمال القدرة فعل

ولذا صرّحت الروايات بأنّ «ارادته فعل» فاعمال القدرة فعله وهو حادث ومنشأ اعمال القدرة الاختيار.

سؤال: الاختيار يرجع إلى الذات أم الفعل؟

الجواب: إلى الذات.

سؤال: يعني هو مفهوم انتزاعي من القدرة والعلم؟

الجواب: ليس مفهوماً انتزاعياً بل يرجع إلى واقع العلم والقدرة.

سؤال: أحد صفات الذات الاختيار؟

الجواب: لماذا الاختيار من صفات الذات؟

سؤال: لأنّ الاختيار لابدّ وأن يرجع إلى حقيقة العلم والقدرة، وأحد المفاهيم الانتزاعية من حقيقة العلم والقدرة هو الاختيار؟

الجواب: كلّ هذه الأمور ترجع إلى حقيقة واحدة.

سؤال: حينما نحلل العلم والقدرة فأحد المفاهيم الانتزاعية منها هو الاختيار.

الجواب: حول كون الاختيار من صفات الذات اسألكم ما هو الميزان في صفات الذات؟

صاحب السؤال: الذي تفضلتم به شامل للإنسان وفاعليته واختياره ايضاً.

الجواب: بالنسبة ايضاً فانه يشمل الإنسان لكن مع تفاوتات كثيرة.

سؤال: حول بحث المعجزة معمولاً الفلاسفة يقولون بأنّ المعجزة ليست خارجة عن قاعدة العلة والمعلول الاّ ان فيها تسريعاً للأمر فهل تقبلون هذا المبنى؟

الجواب: لا، المعجزة خرق للقوانين الطبيعية لا تسريع فيها ولا اشكال في ذلك عقلاً وذلك لأننا نقول بالخلق الأوّل فكلّما يقال في الخلق يصدق ههنا

والتسريع بنفسه معجزة إلاّ انّ ظهور الآيات والروايات حول هذه المسألة بأنّ المعجزة بأذن الله جلّ وعلا وارادته جلّ وعلا وظهور الآيات والروايات هو انّه كما انّ ارادة الله جلّ وعلا في ابتداء الخلقة لا تحتاج إلى اسباب كذلك المعجزة فانّها لا تحتاج إلى علل واسباب ايضاً مادام لا يوجد دليل عقلي واضح علىٰ تأويل ظهور الآيات والروايات حتّى نأولها.

سؤال: نعم عبارة المرحوم السيد الخوئي كذلك ايضاً.

سؤال: «ألا له الخلق والأمر» فانّ البعض استفاد منها انّ قوله تعالىٰ «ألا له الخلق والأمر» انّها بيان للنظام العلّي والمعلولي وانّ الله جلّ وعلا خلق عالمين، فالمراد من «له الخلق» المخلوقات التي يخلقها علىٰ طبق نظام العلة والمعلول والمراد من «له الأمر» المخلوقات الخارجة عن نظام العلة والمعلول مثل ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ واصل القرآن وبعض الروايات التي تنكر مخلوقية ذلك فمن هذه الحيثية وهي انّ القرآن لم ينزل علىٰ نظام العلة والمعلول بل (بأمر) (الله) أنزل أو بهذا الشكل إذ تخلق من الطين بأذني (أنزل) مع ملاحظة انّ كلّ شيء خلقه الله جلّ وعلا ومن كلمة «اذن» يستفاد ان خلقة الطين خارجة عن نظام العلة والمعلول.

الجواب: من الممكن أن يستفاد ذلك إلاّ انّ ظهور الأدلة بخرق الأسباب الطبيعية لا بالتسريع، فظهور كلّ الآيات التي لها علاقة بالمعجزة وعبارة «كن فيكون» في الخرق يعني كما أنّ الإيجاد الأوّل لم يكن الأمر الالهي فيه محتاجاً للأسباب والعلل بل كان وحصل بنفس اعمال قدرته جلّ وعلا كذلك المعجزة.

سؤال: في عالم المادة التسريع وفي عالم الأمر الخلق.

الجواب: لا اشكال في هذه الاستفادة إلاّ انّ اللازم هو أن نرى ما هو ظهور

الآيات؟

سؤال: في عالم الخلق التسريع.

الجواب: ما هو التفاوت بين العالمين فلو كان ظهور الآيات والروايات هو حصول الخلق بنفس ارادة الله جلّ وعلا وهذا لا اشكال عقلي فيه.

سؤال: أبىٰ الله أن يجرى الأمور إلاّ بأسبابها.

الجواب: المقصود من الأمر الأفعال والسنة الطبيعية ولكن المعجزة حسب ما يستفاد من الأدلة النقلية الوحيانية ظاهراً قريباً للصريح هو انّ المعجزة ترتبط بارادة الله جلّ وعلا ولا توجد اي قرينة في الأدلة النقلية الوحيانية للتسريع في العلل والأسباب.

سؤال: ما هو الأشكال في التسريع بارادة الله جلّ وعلا؟

الجواب: لا يتنافىٰ التسريع مع ارادة الله جلّ وعلا ولكن لا يفهم ذلك من ظاهر العبارة، فظهور العبارة واضح في انّ المعجزة بنفس ارادة الله جلّ وعلا لا بتسريع الأسباب والعلل.

سؤال: «وإذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون» هل هو منحصر بعالم الطبيعة أو عالم ماوراء الطبيعة أو كلاهما؟

الجواب: في كلّ مكان.

سؤال: في عالم الطبيعة كيف يكون «كن فيكون»؟ فهذه الأرادة ترجع إلى الصفات الذاتية أو إلى صفات الفعل؟

الجواب: الأرادة في كلّ مكان من صفات الفعل، الأرادة التي تطرح في لسان الوحي هي في كلّ مكان بمعنى صفات الفعل وهذه من المسائل القطعية والتي

ستبحث بفضل الله في الفرصة المناسبة.

سؤال: هل يمكن أن تكون صفة الفعل محققة بلا اعتماد على صفة الذات؟

الجـواب: لا، فانّ منشأ الأرادة هو الاختيار كما قلنا كثيراً انّ معنى الاختيار ايضاً هو: له أن يفعل وله أن لا يفعل.

سؤال: ان ما يقوله الفلاسفة من معنى العلة التامة وهو وجوب صدور المعلول عن العلة هو انّه ليس المقصود من ذلك «يجب على الله» بل يجب عن الله يعني ان من مثل هذه الذات يصدر مثل هذه الأفعال لا ان الله جلّ وعلا مجبور فهل يمكن أن يكون الله جلّ وعلا مجبوراً؟

الجواب: نعم هو كذلك لم تسمح الفرصة في هذه المحاضرة لبيان ذلك ان شاء الله سوف نبحث ذلك مفصلاً وهنا بيّنا ذلك اجمالاً.

سؤال: لو قال أحد انّ المخلوقات تصدر من الله جلّ وعلا بالضرورة فلابدّ من كون الله جلّ وعلا مجبوراً والفلاسفة يقولون انّ الله جلّ وعلا غير مجبور لأنّه عالم وراض بفعله ولم يجبر من أحد.

سؤال: أليس الاختيار الجزء الأخير من العلة التامّة؟

الجواب: انا ايضاً افسرّ الاختيار من المنظار الفلسفي وفي مقام الاثبات ففي نفس الوقت الذي يجب صدور الفعل من ذات الله جلّ وعلا هو مختار كذلك يقال.

سؤال: وهل قال أحد انّه ليس مختاراً؟

الجواب: نحن بصدد بيان انّ الفلاسفة في مقام هذا الاشكال هكذا يـجيبون بأنّ الله جلّ وعلا ليس مجبوراً لأنّه عالم وراض بفعله ولا توجد هنالك علة تجبره لانّه لا وجود لغيره حتّى يجبره فانّ الذي يجبره اما معلوله وهذا واضح البطلان ولو

لم يكن الذى يجبره معلوله فهذا يتنافىٰ مع التوحيد اذن لا وجود لشيء من الخارج يجبر الله جلّ وعلا وما هو اشكال هذا الكلام انّ الله جلّ وعلا عالم وراض بفعله اذن لابد أن يصدر الفعل منه؟ هكذا يجيب الفلاسفة ولكن الجواب على كلام الفلاسفة ان عدم وجود من يجبر الله لا يغير من المسألة وذلك لأنّ السؤال هو انّ الله جلّ وعلا مختار في طرف الترك أم لا؟ فانه مع صدور الفعل منه بالضرورة ولو كان عالماً راضياً بفعله الاّ انّه لا اختيار له حتّى يترك الفعل فهو مجبور لأنّ ملاك الاجبار موجود وهذا ما سنبحثه بعداً.

سؤال: التسريع في المعجزة لا يتفق مع مباني الفلاسفة مثلاً احياء الموتى لا معنى له طبقاً لمبنى ملاصدرا.

الجواب: التسريع يعني مع السرعة الكثيرة جداً وما فوق الادراك حيث يتبدل من التراب ومن ثمّ النطفة وغيرها إلى الإنسان.

المحاضرة العاشرة:

سؤال: في بحث العلة، الفلاسفة يصرحون انّهم لا يقبلون التعاصر وأنتم في المحاضرة السابقة ذكرتم انّ الفلاسفة يقولون بالتلازم بين العلة والمعلول لكنّكم لم تبيّنوا جهة التعاصر التي لا يقبلها الفلاسفة.

الجواب: الذي تفضلتم به عين التعاصر يعني حينما لا تنفك العلة التامة عن معلولها والمعلول لا يمكنه أن ينفک عن العلة، فهذا هو معنى التعاصر، فالتعاصر لا يفترق عن التلازم بين العلة والمعلول وعدم انفكاكهما بل هو عينه[1].

طبعاً صحيح ما تقولون انا لم نبحثه مفصلاً بل أشرنا إليه لكنّا سوف نبحثه بعد ذلك.

معنى ضرورة صدور المعلول من العلة:

ضرورة صدور المعلول من العلة ليس من سنخ ضرورة كون افعاله جلّ وعلا مطابقة للحكمة وانه قادر على الفعل والترك وبعبارة اخرىٰ الضرورة واللزوم فـي الفلسفة ليست بمعنى انه له أن يفعل وله أن لا يفعل، فالضرورة واللزوم المطروح في

---

١ - إذا كان التعاصر بمعنى حصول أمر بعد شيء اخر من باب الاتفاق من دون أن يكون بينهما ارتباط، فهذا لا يتنافىٰ فقط مع العلية بالمعنى الفلسفي بل يتنافىٰ مع الفعل الاختياري ومع القول بأنّ الله جلّ وعلا فاعل مختار ونفي العلية التامة (بالمعنى الفلسفي) لا ربط له بهذا المعنى من التعاصر الاتفاقي.

بحث العلية الفلسفية ليس من سنخ الظلم الذي لا يفعله الله جلّ وعلا في حين انه قادر على فعله الاّ انّه منزه عن فعله ويجب أن يكون عادلاً بل الضرورة واللزوم في بحث العلية (عليه أن يفعل) لا (له أن يفعل وله أن لا يفعل)، فحينما تكون العلة تامة فلابدّ من صدور المعلول ولا يمكن ترك هذا الاصدار يعني لابدّ أن يفعل ولأجل توضيح المطلب ننقل عبارة الأسفار حيث قال:

«إنّ الفاعل إمّا أن يكون لذاته مؤثراً في المعلول أو لا يكون، فإن لم يكن تأثيره في المعلول لذاته بل لابدّ من اعتبار قيد آخر مثل وجود شرط أو صفة أو ارادة أو آلة أو مصلحة أو غيرها لم يكن ما فرض فاعلاً، فاعلاً بل الفاعل انّما هو ذلك المجموع، ثمّ الكلام في ذلك المجموع كالكلام في المفروض أوّلاً فاعلاً إلى أن ينتهى إلى أمر يكون هو لذاته وجوهره فاعلاً، ففاعلية كلّ فاعل تامّ الفاعلية بذاته وسنخه وحقيقته لا بأمر عارض له، فإذا ثبت انّ كلّ فاعل تامّ فهو بنفس ذاته فاعل، وبهويّته مصداق للحكم عليه بالاقتضاء والتأثير، فثبت أنّ معلوله من لوازمه الذاتيّة المنتزعة عنه المنتسبة إليه بسنخه وذاته.»[١]

مع ملاحظة توضيحات وتقسيمات ملاصدرا يعلم انّ لازم العلة التامة هو تحقق المعلول وان المعلول من لوازم ذات العلة التامة؛ يعني إذا تحققت ذات العلة فلا محيص أيضاً ولابدّ من تحقق المعلول وهذا يقابل ما يستفاد من الأدلة الصريحة الوحيانية الدالة على انّ الله جلّ وعلا فاعل مختار ولا مانع عقلي من هذا المعنىٰ بخلاف القول بكون الله جلّ وعلا علة تامة فانّه تلزم منه اشكالات سوف يأتي

---

١ - الأسفار، ٢/٢٢٦، المرحلة السادسة، الفصل ١٦.

ذكرها.

اللوازم الباطلة للقول بالعلية

١ ـ انّ الله تبارك وتعالىٰ مجبور، من لوازم هذا القول انّ الله جلّ وعلا مجبور فإذا قلنا انّ الله جلّ وعلا علة تامة فلابدّ وأن يكون مجبوراً في فعله. وبعبارة اخرىٰ فحينما يكون الله جلّ وعلا علة تامة فلا يمكن أن ينفك عنه معلوله بل يجب صدوره بالضرورة[١]، وقد جاء هذا المعنىٰ في الكتب التي لها علاقة بالموضوع من جملتها محاضرات آية الله الخوئي ايضاً فقد أوضح آية الله الخوئي هذا المطلب بأكمل الوضوح وبعبارات مختلفة وفي موارد متنوعة وهذه عين عبارته:

«ومن البديهي انّ وجوب وجوده تعالى ووجوب قدرته وانّه تعالى وجود كلّه ووجوب كلّه وقدرة كلّه، لا يستدعي ضرورة صدور الفعل منه في الخارج، وذلك لأنّ الضرورة ترتكز على أن يكون اسناد الفعل إليه تعالىٰ كأسناد المعلول إلى العلة التامة، لا اسناد الفعل إلى الفاعل المختار، فلنا دعويان:

الأولىٰ: أنّ اسناد الفعل إليه ليس كأسناد المعلول إلى العلة التامة.

الثانية: أنّ اسناده إليه كأسناد الفعل إلى الفاعل المختار.

امّا الدعوى الأولىٰ فهي خاطئة عقلاً ونقلاً، امّا الأوّل: فلأنّ القول بذلك يستلزم في واقعه الموضوعي نفي القدرة والسلطنة عنه تعالىٰ، فانّ مرّد هذا القول إلى انّ الوجودات بكافّة مراتبها الطولية والعرضية موجودة في وجوده تعالىٰ بنحو أعلىٰ وأتمّ، وتتولد منه على سلسلتها الطولية تولد المعلول عن علته التامة، فانّ

---

١ ـ لاستحالة تخلف المعلول عن العلة ـ المترجم.

المعلول من مراتب وجود العلة النازلة، وليس شيئاً اجنبياً عنه، مثلاً الحرارة من مراتب وجود النار وتتولد منها وليست اجنبيه عنها، وهكذا. وعلى هذا الضوء فمعنى علية ذاته تعالى للأشياء ضرورة تولدها منها وتعاصرها معها كضرورة تولد الحرارة من النار وتعاصرها معها، ويستحيل انفكاكها عنها، غاية الأمر أنّ النار علة طبيعية غير شاعرة، ومن الواضح أنّ الشعور والالتفات لا يوجبان تفاوتاً في واقع العلية وحقيقتها الموضوعية، فإذا كانت الأشياء متولدة من وجوده تعالى بنحو الحتم والوجوب، وتكون من مراتب وجوده تعالى النازلة بحيث يمتنع انفكاكها عنه، فإذن ما هو معنى قدرته تعالىٰ وسلطنته التامّة.»[١]

يقول سماحته نحن نطلق على الذات الالهية المقدسة بأنّها «وجود كلّها» «وجوب كلّها» و «قدرة كلّها» و... لكن حيث انا نرى انّ الله جلّ وعلا فاعل مختار فلا يلزم منه صدور الفعل في الخارج بالضرورة وامّا بناءً على القول بالعلية التامة فصدور الفعل منه جلّ وعلا يكون ضرورياً ويقول سماحته في الفرق بين مبناه ومبنى الفلاسفة:

انّ اسناد الفلاسفة الفعل إلى الله جلّ وعلا من قبيل اسناد المعلول إلى العلة التامة ونحن نسند الفعل إلى الفاعل المختار وفي اعتقاد المرحوم آية الله الخوئي انّ كلام الفلاسفة محل اشكال من جهة عقلية ومن جهة نقلية، وقال سماحته في بيان الاشكال العقلي: إذا كان اسناد الفعل إلى الله جلّ وعلا من قبيل اسناد المعلول إلى العلة التامة فيلزم منه أن يكون الله جلّ وعلا مجبوراً وانّه تبارك وتعالىٰ لا قدرة ولا

---

١ - محاضرات في اصول الفقه، ٢ / ٤١ و ٤٢.

سلطنة له وهذا نقص له جلّ وعلا وهو باطل.

سؤال: الارادة ايضاً من اجزاء العلة التامة.

الجواب: حينما تطرح الارادة فالله جلّ وعلا يصير فاعلاً مختاراً لا علة تامة بالمعنى الاصطلاحي ففي بحث العلة التامة يكون المعلول مستنداً إلى العلة لا إلى المشيئة والارادة.

سؤال: طبقاً لتعريفكم للفاعل المختار سوف تكون العلة التامة موجبة للمجبورية في حين ان في الآيات والروايات يكون الاختيار هكذا ﴿**إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ**﴾.

الجواب: نعم يدعي الفلاسفة ايضاً انّ الله جلّ وعلا فاعل مختار ويعرفون المختار بشكل سوف نبينه بعداً ونحن الآن في مقام بيان كلام المرحوم آية الله الخوئي.

سؤال: كلام الفلاسفة يكون صحيحاً إذا جعلنا الارادة جزءاً من العلة التامة.

الجواب: سوف نطرح هذا الاشكال مفصلاً ونحققه، وحاصل كلام المرحوم الخوئي هو انّ الله جلّ وعلا علة تامة بالمعنى الاصطلاحي الفلسفي فسوف يلزم هذا الاشكال لأنّ المعلول يرتبط بذات العلة وصدوره من العلة ضروري وعليه فيكون الله جلّ وعلا مجبوراً في صدور الخلق منه.

جواب الفلاسفة لاشكال الجبر

انّ الفلاسفة يصرحون بأنّ الله جلّ وعلا فاعل مختار و (يرون انهم) أجابوا عن الشبهة المذكورة بأحسن وجه وذلك لأنّه لا تلازم بين العلة التامة وكونه جلّ وعلا مجبوراً لأنّه لا يوجد شيء في الخارج حتّى يجبر الله جلّ وعلا لان الذي

يجبره اما معلول له تعالىٰ وأما غيره فلو كان معلوله فبطلانه واضح وذلك لأنّ المعلول في رتبة متأخرة عن الله جلّ وعلا وهو يستمد ويأخذ وجوده منه ولا يمكن أن يجبره في هذه المرتبة المتأخرة ولو كان الذي يجبره غير معلوله ففي هذه الصورة اما أن يكون مستقلاً واما أن يكون معلولاً لغير الله جلّ وعلا وهذا الكلام يتنافىٰ مع وحدة واجب الوجود وباطل وعليه فلا يمكن أن نتصور الذي يجبره حتّى يقال انه تعالىٰ مجبور.

ففي نهاية الحكمة:

قلت: معنى كونه تعالىٰ فاعلاً مختاراً انّه ليس وراءه تعالىٰ شيء يجبره علىٰ فعل أو ترك فيوجبه عليه، فانّ الشيء المفروض اما معلول له واما غير معلول. والثاني محال لانّه واجب آخر أو فعل لواجب آخر وأدلة التوحيد تبطله، والأوّل أيضاً محال، لاستلزامه تأثير المعلول بوجوده القائم بالعلة المتأخر عنها في وجود علته التي يستفيض عنها الوجود. فكون الواجب تعالىٰ مختاراً في فعله لا ينافي إيجابه الفعل الصادر عن نفسه ولا إيجابه الفعل ينافي كونه مختاراً فيه.[1]

ونضيف علىٰ بيان السيّد الطباطبائي لجواب الفلاسفة هذه النكتة وهي انّ الله جلّ وعلا عالم بفعله وراض به ولا يوجد من يجبره وبعبارة اخرىٰ انّ من لوازم الاختيار ثلاثة اشياء:

١ ـ العلم بالفعل

٢ ـ الرضا به

---

١ - نهاية الحكمة، المرحلة الثامنة، الفصل الثالث، ص ٢٠٨.

٣ ـ عدم وجود من يجبره فمع هذه الشروط الثلاثة يمكن أن يقال العلة التامة لا يلزم منها المجبورية ففي تعليقة نهاية الحكمة:

بل حقيقة الاختيار كون الفاعل راضياً بفعله غير مجبور عليه، وهذا حاصل في الواجب بتمام معنى الكلمة، حيث أنّه لا يعقل أن يجبره شيء على الفعل.[١]

الردّ على جواب الفلاسفة

نقول في الجواب انّه لم يكن اللفظ هدف لنا فمن الواضح انّ ملاك الاختيار هي القدرة على الفعل والترك، فالمختار هو الذي له أن يفعل وله أن لا يفعل وحينئذ نقول لو كانت هنالك علة غير مجبورة من الخارج، عالمة بأفعالها وكذلك راضية بافعالها لكنّها غير قادرة علىٰ ترك الفعل فلا يصدق الاختيار هنا بالمعنى الواقعي للكلمة إلاّ إذا اصطلحنا للمختار معنى جديداً ولا نقاش لنا حينئذ لكنّا لو استعملنا المختار بمعناه الصحيح فالعلة التامّة ليست مختارة في الواقع.

سؤال: هل اللغويون فسرّوا المختار بالذي له أن يفعل وله أن لا يفعل؟ فانّ معنى الآية الكريمة ﴿**إِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ**﴾ غير (له أن يفعل وله أن لا يفعل).

الجواب: لو قطعنا عن الوحي ما هو فهمنا للاختيار؟ فلو علم الفاعل بفعله ورضيَ به ولم يكن مجبوراً على فعله فهو اما أن لا يكون قادراً علىٰ ترك الفعل ففي هذه الصورة لا يكون الفاعل مختاراً بالمعنى الواقعي فلو فرضنا انّ الشمس التي تعطي الضوء عالمة بفعلها وراضية به ولم تكن مجبورة على الاشراق فمع كلّ هذه الأوصاف فهل يمكن أن نقول حسب الواقع انّها مختارة؟ فهل هذا هو معنى

---

١ - تعليقة على نهاية الحكمة، المرحلة الثامنة، الفصل الثالث، ص ٢٣٥.

الاختيار؟ فالجواب لا، هذا المعنىٰ ليس صحيحاً انّ الذي يفهم من معنى الاختيار هو أن يكون الفعل و الترك باختياره فله أن يفعل وله أن لا يفعل لا (عليه أن يفعل) ولو اخترعنا للاختيار اصطلاحاً جديداً فلا ربط له بالاختيار الواقعي؛ يعني لابدّ أن نقول انّ الله جلّ وعلا بذاك المعنىٰ (المخترع) مختار لكنه ليس قادراً عـلى تـرك الفعل وانّ قدرته جلّ وعلا من هذه الجهة محدودة وكلنا يعلم انّ عجز الذات الالهية المقدسة من ترك الفعل نقص. فالاختيار الذى يطرح في اللغة والذي يفهمه الانسان بفطرته وهو بمعنى القدرة على طرفي الفعل والترك وعدم القدرة علىٰ أحد طرفي الفعل والترك عجز نوعاً بل عين العجز.

سؤال: الترك هنا سالبة بانتفاء الموضوع بمعنىٰ أنّه من المحال أن يصدر من الله جلّ وعلا غير المعلول، فانّ الله جلّ وعلا لابدّ وأن يكون بهذا الشكل وغـيره محال.

الجواب: حول هذا الموضوع وهو عدم صدور فـعل مـنه جـلّ وعـلا غـير المعلول محال أم لا سوف يأتي الكلام عنه.

سؤال: أنتم تفسرون العلة التامة بشكل ينتهي إلى الجبر في حين انّ من اللازم أن نقول انّ الإرادة أحد اجزاء العلة التامة وحينما لا يريد الله جلّ وعلا فسوف لا يصدر منه المعلول ولذا فالاختيار ثابت.

الجواب: مسألة الإرادة مائة بالمائة صحيحة وسوف نفصل الكلام حولها.

سؤال: سماحة العلامة الرضا يرجع إلى الارادة.

الجواب: الرضا غير الإرادة وقد وقع التصريح في المباني الفلسفية بأنّ الارادة عين العلم وليست شيئاً غير العلم والذي يتشكل منه معنى الاختيار الزاماً هو عبارة

عن:

١ ـ كونه جلّ وعلا خارجاً عن المجبورية

٢ ـ عالماً بفعله

٣ ـ راضياً به

فلو كان هذا هو المعنىٰ الاختيار فلا اشكال إلاّ انّ المعنىٰ الواقعي للاختيار هو القدرة على الطرفين الفعل والترك.

سؤال: الله جلّ وعلا قادر مختار إذا جعلنا الإرادة من اجزاء العلة التامّة.

الجواب: هل انّ الله جلّ وعلا قادر على أن يفعل ضد ما يفعله أم لا؟

صاحب السؤال: نعم إذا كانت الارادة جزءاً من العلة التامّة.

سؤال: الله جلّ وعلا ليس مركباً حتّى يكون له جزء والارادة أحد أجزاء ذلك.

الجواب: إذا كنتم تقولون انّ الفلاسفة يقولون انّ الله جلّ وعلا قادر علىٰ ترك الفعل بمعنىٰ انا لم ندرك مطلب الفلاسفة، فالعبارة التي نقلناها عنهم في هذه المحاضرة تصرح بخلاف هذا الموضوع.

سؤال: انّ الفلاسفة يرون انّ الارادة من اجزاء العلة التامة.

الجواب: سوف أوضح لكم المطلب بعد نهاية المحاضرة بشكل واضح جداً لحدّ الآن اتضح لنا ان الفلاسفة يصرحون انّ الله جلّ وعلا علة تامة وانّه يجب صدور الفعل منه ويكفي في ثبوت الإختيار انّه غير مجبور وعالم وراض بفعله وبعبارة اخرىٰ يقول الفلاسفة انّه في نفس الوقت الذي يجب صدور الفعل منه فانه جلّ وعلا مختار وذلك لأنّه راض وعالم بفعله وليس هنالك من يجبره في الخارج.

في مقابل هذا الكلام بينا انّه لو كان مقصودكم من الاختيار معنى خاص في الفلسفة للإختيار، فلا كلام إلاّ انّه مع هذا التعريف لا يكـون جـلّ وعـلا مـختاراً بالمعنى الواقعي وذلك لأنّ القدرة علىٰ الطرفين الفعل والترك لا تجتمع مـع العـلة التامة ومنافية لها.

الاسئلة والأجوبة

سؤال: لم تفسر كلمة الاختيار في الأحاديث بمعنىٰ انّه له أن يفعل وله أن لا يفعل حتّىٰ نجعل القدرة على الترك جزءاً من الاختيار كلامنا هو انّ التعريف مطابق للنصوص و (انّ الله يفعل ما يشاء) يتفق مع مبنىٰ الفلاسفة كما يتفق مع كلام سماحتكم.

الجواب: السؤال هو انّه جاء في الأدلة الوحيانية (يفعل ما يشاء)، (فعال لما يشاء)، (يفعل ما يريد)، فمع ملاحظة انّه استعملت الأدلة الوحيانية الفاظ (يشاء) و (يريد) والأختيار لا يساوي (يشاء) و(يريد) حتّى يستفاد من الأدلة الوحيانية انّه تعالىٰ فاعل مختار ونقول في الجواب أوّلاً لقد جاءت في الأدلة الوحيانية كلمة الاختيار ايضاً ﴿**يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ**﴾[1].

وبعبارة اخرىٰ انّ كلمة الاختيار جاءت في القرآن الكريم وفي الأحاديث الشريفة أيضاً. ثانياً تقولون حيث انّ الاختيار لم يطرح في الآية الكريمة «انّ الله يفعل ما يشاء» فلا يمكن أن نقول انه يستفاد منها انّه جلّ وعلا فاعل مختار ومن الممكن أن يكون رأي الفلاسفة موافقاً مع هذه الآية. فنقول في الجواب انّ الفلاسفة

---

١ - القصص /٦٨.

يصرحون انّ الإرادة والمشيئة ليست شيئاً غير العلم.

سؤال: لقد صرّح القرآن ﴿**إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ**﴾[1] يعني انّه لو أراد أن يذهبكم ويخلق خلقاً جديداً «لكنّه لم يرد» إذن عدم الارادة مشيئة.

الجواب: هذا صحيح فقد طرح الوحي القدرة على الطرفين ﴿**إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ**﴾ من هذه الآية يعلم انّ الله جلّ وعلا قادر على الخلق ايضاً لكنّه لم يفعل وفي النتيجة يتضح انّ الفعل والترك كلاهما باختياره جلّ وعلا.

سؤال: لقد جاء في روايات أهل البيت عليهم السلام صريحاً انّ «المشيئة محدثة» فلو كان الأمر كذلك، فالمشيئة غير العلم لأنّ العلم ليس حادثاً.

الجواب: نعم هذا صحيح.

سؤال: لو مثلتم بدلاً عن مثال الشمس بالشخص الذي يرمي بحجر من مكان مرتفع وهو عالم وراض برميه ولم يجبره أحد إلاّ أنّه لا قدرة له على الترك.

الجواب: هذا المثال فيه اشكال من جهة انّه قبل الرمي كان قادراً على الترك وقد لاحظتم ذلك بعد الرمي، فالمثال جيّد فإذا كانت الإرادة جزءاً من العلة التامة فلابدّ من الارادة في تحقق الفعل في هذه الصورة «وقد ذكرنا هذا الاشكال كراراً في بحثنا» ونقول في الجواب هل انّ العلة عين الذات أم لا؟ فالفلاسفة يقولون انّ العلة عين الذات ولا ارادة في البين واللازم من ذلك هو الجبر اما لو كانت الذات مع الارادة والمشيئة، هي العلة فلا اشكال حينئذ ﴿**إِذَا قَضَىٰ أَمْراً فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ**﴾[2].

---

١ - ابراهيم/١٩.

٢ - آل عمران/٤٧.

ففي هذه الصورة الذات مختارة وبمشيتها يتحقق الفعل كما وانّ الترك يحصل بالمشيّة ايضاً ونتيجة ذلك انّ الذات مختارة اما حيث انّ الفلاسفة يرون انّ الارادة عين العلم فلا يمكنهم القول بأنّه جلّ وعلا مختار.

سؤال: فسروا «وجوب الصدور» بمعنى وجوب استناد الصدور إلى الله جلّ وعلا.

الجواب: لا فانّ الفلاسفة يقولون بكامل الصراحة يجب الصدور ويرجعون الوجوب إلى نفس الصدور.

سؤال: حيث انّ الفلاسفة يقولون في مكان آخر انّ لله جلّ وعلا ارادة فلابدّ من توجيه وجوب الصدور.

الجواب: لو صدر فعل من فاعل، فالكل يقولون: يجب استناد الصدور اليه، وهذا لا اشكال فيه.

سؤال: يمكن البحث من جهتين أحدها من جهة الارادة وقد تفضلتم انّ الارادة ترجع إلى العلم فلو فرضنا انّ الارادة ترجع إلى العلم إلاّ اننا نبحث عن ذلك من جهة اخرىٰ وهي انّ الله جلّ وعلا قادر متعال، فالفعل حينما يحصل في الخارج يمكن أن يكون له علل متفاوتة ولذا فلو حذفت احدى العلل التامّة والتي تكون من الله جلّ وعلا فلا وجود للفعل في الخارج.

الجواب: أنتم سألتم من جهتين فهل نجيبكم عن كليهما معاً؟

صاحب السؤال: نحن لا نقبل انّ الارادة ترجع إلى العلم لكن إذا فرضنا ذلك فالله جلّ وعلا قادر متعال فلاجل أن يفعل يجمع جميع العلل ويكون علة تامة فلو حذفنا جزءاً من العلة التامة فلا تحقق للفعل في الخارج وهذا هو «له أن يفعل وله

أن لا يفعل» الذي تقولونه أنتم.

الجواب: أنتم تفضلتم بأنّ الذات المقدسة الالهية والتي هي علة تامة لا توجد واحدة من العلل المختلفة اللازمة لتحقق الفعل وحينما لا تتحقق واحدة من العلل فلا تحقق للعلة التامة للفعل فلا يحصل الفعل اذن فانّ الله جلّ وعلا مع هذا العمل قادر على الفعل وتركه فله أن يفعل وله أن لا يفعل ونقول في جوابكم انّ المطلب شيء آخر وليس البحث حول ما تقولون من الله جلّ وعلا (يجمع) ويرتب العلل بل البحث عن ان نفس الذات الالهية المقدسة هل هي علة تامة أم لا؟

سؤال: ما معنى العلة التامة؟

الجواب: المراد من العلة التامة فى الفلسفة هو الذات الالهية المقدسة ومحل النزاع هو انّ نفس الذات علة تامة للخلائق أم انّه فاعل مختار فلو كانت الذات الالهية المقدسة علة تامة فمع ملاحظة مباني الفلاسفة القطعية فلا يمكن أن ينفك المعلول عن العلة وان صدور المعلول عن العلة ضروري والحاصل انّ ما تقولونه خارج عن بحثنا.

سؤال: نرجع إلى الاشكال الأوّل ونفرض انّ الارادة هي العلم.

الجواب: إذن عليكم أن ترفعوا اليد عن مباني الفلسفة.

صاحب السؤال: لا بل نفرض ذلك.

الجواب: أنتم اما أن تنتخبوا مباني الفلاسفة وعلى اساسها تسألون واما أن يكون سؤالكم خارجاً عن مباني الفلسفة وعلىٰ أي حال فنحن بخدمتكم. كان سؤالكم ابتداءً من جهتين والآن أصبحتم مجبورين بالرجوع إلى السؤال الأوّل؛ يعني تقول بأنّ ارادة الله جلّ وعلا غير العلم وأنّها صفة للفعل وحادثة وفي هذه

الحالة لو نظرنا إلى الذات الالهية المقدسة مع الارادة فسوف تكون علة تامة بمعنى انّه متى أراد الله جلّ وعلا شيئاً فسوف يتحقق ذلك الشيء وهذا الكلام صحيح **﴿إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾**[1] إلاّ أنّ هذا الكلام معناه انّ الله جلّ وعلا قادر علىٰ أن يريد وقادر على أن لا يريد؛ لأنّ الارادة فعله وحادثة وانّ الذي يريده فسوف يتحقق حتماً ولا تخلف فيه ولا يقول أحد انّه يمكن أن لا يتحقق الفعل بعد ارادة الله جلّ وعلا له اما لو لم تكن الارادة في البين أو كانت الارادة عين العلم والعلم عين الذات فحيث انّ الذات ازلية فلابدّ أن يكون المعلول أزلياً ايضاً.

سؤال: نتيجة التلازم بين العلة والمعلول سوف يكون المعلول قديماً.

الجواب: نعم هذا هو اللازم الثاني من اللوازم الباطلة لهذا القول وهو أن يكون المعلول قديماً.

المحاضرة الحادية عشرة:[1]

﴿إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[2]

معنى الاختيار عند الفلاسفة واشكال المرحوم آية الله الخوئي عليه:

من المناسب اكمالاً للمطلب أن نذكر كلام المرحوم آية الله الخوئي في المحاضرات فقد أجاب عن اشكال الفلاسفة من عدم كفاية العلم والرضا مع عدم الموجب الخارجي في ثبوت الاختيار بمعنىٰ القدرة على الفعل والترك وانّ الاشكال لا يزال باقياً حيث قال:

«ومن هنا يظهر أن ما ذكر من الضابط للفعل الاختياري وهو أن يكون صدوره من الفاعل عن علم وشعور، وحيث انّه تعالىٰ عالم بالنظام الأصلح، فالصادر منه فعل اختياري لا يرجع إلى معنى محصّل، بداهة أنّ علم العلة بالمعلول وشعورها به لا يوجب تفاوتاً في واقع العلية وتأثيرها، فانّ العلة سواء أكانت شاعرة أم كانت غير شاعرة، فتأثيرها في معلولها بنحو الحتم والوجوب، ومجرد

---

١ - وهنا ذكر الأستاذ خلاصة عن المحاضرتين السابقتين أعرضنا عن ذكرها لأجل الاختصار.

٢ - ابراهيم/ ١٩.

الشعور والعلم بذلك لا يوجب التغيير في تأثيرها والأمر بيدها، وإلّا لزم الخلف، فما قيل «من أنّ الفرق بين الفاعل الموجب والفاعل المختار هو أنّ الأوّل غير شاعر وملتفت إلى فعله دون الثاني، فلأجل ذلك قالوا انّ ما صدر من الأوّل غير اختياري وما صدر من الثاني اختياري» لا واقع موضوعي له اصلاً، لمّا عرفت من أنّ مجرد العلم والالتفات لا يوجبان التغيير في واقع العلية بعد فرض أنّ نسبه الفعل إلى كليهما علىٰ حدّ نسبة المعلول إلى العلة التامة.[١]

التعبير بالمعلول عن الكائنات في الروايات

سؤال: يقول أميرالمؤمنين عليّ عليه السلام في خطبة ١٨٦ من نهج البلاغة «كلّ قائم في سواه معلول» فان المخلوقات تصبح معلولة والله جلّ وعلا يكون اذن علة لها.

الجواب: لا مانع من ذلك فانّها معلولة بالمعنى اللغوي ولأجل ذلك حينما نتكلم عن العلة نقيّدها بالمعنى الاصطلاحي ونقول العلة التامة بالمعنى الاصطلاحي.

سؤال: لا دليل على المعنى اللغوي بعد التصريح بأنّ «كلّ قائم في سواه معلول».

الجواب: كلمة المعلول كلمة عربية وصحيح انّ الله جلّ وعلا علة الموجودات الممكنات وكلّ الكائنات معلوله له جلّ وعلا ولا كلام لنا في كونها معلولة بمعنى احتياجها، فالكلام اذن في انّ الكلّ معلولات قائمة بالغير؛ يعني محتاجة ومعتمدة «في وجودها» على الغير ولا يخالف في ذلك أحد والكل متفقون علىٰ ذلك ولكن

---

١ - محاضرات في اصول الفقه، ٢ / ٤٢.

إذا أردنا من هذه الكلمة أن تأخذ نتيجة حول الذات الالهية المقدسة بأنّها علة بالمعنى الاصطلاحي فهذا أمر اخر يختلف عن المعنى اللغوي بكامل الوضوح.

سؤال: لو قلنا بأنّه موجَب لأجل الضرورة، فانّ في بحث العصمة تطرح نفس هذه الضرورة فهل هناك يكون موجَباً؟

الجواب: لا فقد أوضحنا هنا مسألة الضرورة وقلنا يمكن أن تكون ضرورة لبعض الأفعال يقوم بها الفاعل لأجل وجود الحكمة فيها ولا يفعل غيرها مع انّه قادر على فعل غيرها فلا مانع من الضرورة بهذا المعنىٰ وقد يقال في بعض الأحيان بأنّه ضروري بمعنى لا يمكنه الترك لا انه لا يفعل مثلاً حول الظلم، فنحن نعلم انّ الله جلّ وعلا لا يظلم بالضرورة فهذا صحيح اما لا بمعنى انّه لا يمكنه فعل الظلم بل هو قادر علىٰ فعله لكنّه لا يفعله، فهذا المعنىٰ لا يتنافىٰ مع الاختيار.

امّا لو قلنا انّه لا يستطيع فعل الظلم ويجب صدور الفعل منه لا لحكمة بل انّ ذاته الإيجاد، ذاته علة لصدور المعلول، ففي هذه الصورة هذا المعنىٰ مع الاختيار واضحة جداً.

جواب آخر للفلاسفة لاشكال مجبورية كون الذات الالهية علة تامّة

للفلاسفة كلام آخر لا يخلو عن دقة حول هذا الاشكال من انّه لو كان علة تامة لكان موجباً مجبوراً لا اختيار له فقد أجاب الفلاسفة عن هذا الاشكال غير جوابهم الأوّل الذي بينّاه وأجبنا عنه وجوابهم الاخر هو: نحن لا نحتاج إلى أكثر من أن نعلم انّ الله سبحانه وتعالىٰ قادر ومن هذا الذي يقول اننا ننفي القدرة؟ إلاّ انّه لابدّ

أن نعرف ما هو معنى القادر؟ القادر بهذا المعنىٰ «إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل» ونحن نقول بهذا المعنىٰ بالنسبة إلى الذات الالهية المقدسة والنتيجة انّ معنى القادر كاملاً ينطبق على الذات الالهية المقدسة فكيف تشكلون علينا بأننا حيث نقول انه تعالى علة تامة فهو اذن ليس بمختار؟ لما ذا لا يكون مختاراً في حين انّه قادر وقد ذكرنا معنى القادر لكن القضيّة الشرطية لا تتنافىٰ مع وجوب المقدم وبالنتيجة مع وجوب التالي، فالقادر هو «إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل لكنّه شاء وفعل ويجب ان يشاء و شاء وفعل».

ولا يتنافىٰ هذا الاستثناء (لكنه) مع هذه القضية الشرطية ومع ملاحظة هذه الجهة نقول ان الله جلّ وعلا قادر ومن هنا يعلم عدم صحة التعريف الذي ذكر المتكلمون للقدرة من «صحة الفعل والترك» وذلك لأنّ هذا التعريف قد أخذ فيه الامكان يعني يمكن أن يفعل ويمكن أن يترك ولا معنىً للامكان بالنسبة للذات الالهية المقدسة ولذا فلا نرىٰ صحة تعريف المتكلمين من انّه «ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن شاء وفعل» هذا هو جوابهم الثاني حول اشكال كونه تعالىٰ موجباً.

الجواب على الجواب الثاني للفلاسفة:

يعلم الجواب على هذا الكلام من خلال ما ذكرنا سابقاً وذلك لانّه لا نزاع لفظي لنا وانما البحث حول الوصول إلى حقيقة المطلب وهنا نسأل هذا السؤال انّه مع ملاحظة التعبير الذي ورد عنهم من أنّ الله تبارك وتعالىٰ ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكنه شاء وفعل، فهل القدرة على الفعل والترك حاصلة؟ أم ان القدرة على الترك مفقودة لانّه علة بالمعنى الاصطلاحي؟ والجواب بلاترديد هو انّه تعالىٰ لا

قدرة له على الترك بل لابد وأن يفعل وسيكون الاختيار المذكور لا بالمعنى الواقعي للكلمة.

وحول هذا الموضوع يقول صاحب توضيح المراد[١] انّ تعبير الفلاسفة بأنّه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل نوع تمويه على العامة خوفاً من تكفير أهل الدين له وحقيقة كلامهم هو ضرورة الفعل وانّه تعالىٰ موجَب (لا اختيار له) لا غير وهـذه عين عبارته:

«فالقول بأنّ الله تعالىٰ قادر بمعنىٰ أنّه عالم ومريد بالإرادة الذاتية لأثره الذي يجب عنه وجوده ويمتنع عدمه إنكار لقدرته وإن كان في ظاهر اللفظ اعترافاً بذلك.

وتفسير القدرة بمفهوم الشرطيّتين تمويه للأمر لئـلا يـصيبهم رمـيُ التكـفير والتلحيد من أهل الملة، لأنّ مفهوم القضية من المعقولات الثانية، ليس بإزائه فـي الخارج شيء لينطبق عليه والقدرة للواجب أو الممكن حقيقة خارجية فـلابدّ أن تفسّر بما ينطبق على الحقيقة الخارجية.»[٢]

---

١ - نحن ننقل في بعض الاحيان تأييداً للمطلب بعض المطالب من الآخرين وهذا لا يعني انّ كلّ ما يـقوله المنقول عنه فهو صحيح، فهذا مرفوض من قبلنا وتؤكد على اننا لا نتعبد بالاشخاص بل لابدّ من حفظ حالة التعقل في محل شيء وهذا لا يعني كسر شأن الاشخاص بل انّ شخصيتهم محفوظة في مكانها.

إذن لابدّ من الابتعاد عن التحجر وان نهتم في فهم كلام الصادق عليه السلام وغداً يوم شهادته ونسأل الله جلّ وعلا أن يوفقنا للمشاركة في عزائه عليه السلام: «إيّاك أن تنصب رجلاً دون الحجة فتصدقه في كلّ ما قال» [الكافي، ٢٩٨/٢] فعلينا أن لا نتأثر بالاشخاص ونجعلهم مكان الحجة.

فالمعصوم هو معصوم وغيره غير معصوم وعليه فلو قال أحد المشاهير كلاماً فليس من الصحيح أن نقبل كلامه لأنّه قال بذلك بل لابدّ من فهم المطلب ثمّ النظر في صحته وسقمه.

٢ - توضيح المراد / ٤٣١.

إذن تفسير القدرة بمفهوم قضيتين شرطيتين انّما هو لأجل اغفال الآخرين في الحقيقة[١] واللطيف في الأمر انّهم يقولون انّه تعالىٰ «إن شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل» وحيث يقولون «لكنّه شاء وفعل ويجب أن يشأ وشاء وفعل»، فلا يبقىٰ مصداق في الخارج لقولهم الأوّل «إن شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل» حتّى يعقل ثانياً؛ يعني انّكم أحضرتم المعنىٰ والمفهوم في اذهانكم إلاّ انّ مورد البحث هو الأمر الخارجي والمصداق الواقعي له «إن شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل» فلا ربط لما ذكرتم حول الذات الالهية المقدسة مع هذه القضية وذلك لأنّ هذه القضية احدى المعقولات الثانية ولا ربط لها بالأمور الخارجية والواقعية فليس معنى القضية هكذا من انّه تعالىٰ قادر على الفعل والترك بل الفعل واجب عليه كما وانّ الترك ممتنع عليه والمعنى الحقيقي للقادر الفاعل المختار هو ما بيّناه من انّه خارجاً قادر بمعنى ان شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل؛ يعني قادر على الفعل والترك وما ذكرتموه من وجوب المقدم (في القضية الشرطية) فلا مجال للأمر الخارجي حين ذاك.

٢ ـ السنخية بين الخالق والمخلوق

الإشكال الثاني في المسألة هو انّه لو كان الله جلّ وعلا علة تامةً بالتفصيل المتقدم الذكر ـ فاللازم هو السنخية بين الخالق جلّ وعلا والكائنات وذلك فانّه من الواضح انّ المعلول قد أخذ وجوده من ذات العلة وقد يعبر احياناً بأنّ المعلول وجود نازل للعلة، فالمعلول اذن قد وجد من ذات العلة ومن الطبيعي انّه بهذا البيان لابدّ من القول بالسنخية وانّها لازمة بالضرورة وقد صرحوا بذلك في كثير من

---

١ - طبعاً هذا التعبير منه حادّ وهو قد ادّعاه ونحن لا نتكلم بهذا النحو.

بياناتهم ومن جملتها ما جاء في نهاية الحكمة حول مسألة قاعدة الواحد حيث قال: «ومن الواجب أن يكون بين المعلول وعلّته سنخية ذاتية هي المخصّصة لصدوره منها.»[١]

وقد بحثنا هذه المسألة مفصلاً في البحث السابق (البينونة والسنخية والعينية) وذكرنا أربعة استدلالات عقلية «حسب ما يدعى» للسنخية واجبنا عليها وأثبتنا بالدليل العقلي لزوم التباين وعدم السنخية بين الذات المقدسة والكائنات ثمّ عقبنا ذلك بالأدلة الوحيانية الصريحة في التباين الذاتي وعدم السنخية من قبيل «كنهه تفريق بينه وبين خلقه»...«ومباينته إيّاهم مفارقته إنّيتهم»[٢]ونحيل الجواب هنا علىٰ ما ذكرناه سابقاً ولا ندخل في البحث هنا والحاصل انّه تعالىٰ لو كان علة بالمعنىٰ الاصطلاحي، فاللازم من ذلك هو السنخية وهي باطلة ومردودة ايضاً، اذن يلزم هذا الاشكال على القول بكونه تعالىٰ علة بالمعنى الاصطلاحي.

٣ ـ قِدَمُ العالم

الاشكال الثالث في المسألة هو أنّه لو كان الله جلّ وعلا علة تامة بالمعنى الاصطلاحي لزم من ذلك أن يكون العالم قديماً وذلك لأنّ ذاته المقدسة علة تامة والذات ازلية اذن لابدّ وأن يكون المعلول ازلياً ويلزم من ذلك أن يكون العالم قديماً وقد ادّعىٰ عدة من العلماء قيام الضرورة من أهل الأديان على عدم كون العالم قديماً ومضافاً لذلك انّه يستحيل تغيّر المعلول وانه غير قابل للفناء وقد أوضح هذه المطالب الثلاثة بعبارة مختصرة صاحب توضيح المراد حيث قال:

---

١ - نهاية الحكمة /٢١٥.

٢ - توحيد صدوق، ٣٦، ح ٢.

«والحاصل أن من نظر في كلمات الفريقين لا يرتاب في أنّ الفلاسفة يقولون بوجوب صدور العالم عنه تعالىٰ على النظام العلّي والمعلولي المذكور في كتبهم؛ لأنّه تعالىٰ تام الفاعلية وتخلف الأثر وامكان صدوره عن الفاعل التام ممتنع، ولازم ذلك ازليّة العالم وأبديته وامتناع الفناء عليه وامتناع التغيّر والتحول فيه.»[١]

فانّ الذات المقدسة الالهية لو كانت علة تامة فلازم ذلك ازلية وابدية العالم وهذا ما يعبر عنه بقدمة العالم فحيث انّ العلة ازلية وابدية فلابدّ من كون المعلول ايضاً ازلياً وابدياً وفي النتيجة يستحيل الانفكاك ولا يمكن أن يوجد اي نوع من التغيّر والتحول في النظام العلّي والمعلولي.

من جملة المباحث المهمّة جداً والتي هي مورد للابتلاء مسألة حدوث العالم وقدمه وحيث أنّها من المسائل التي وقع الاختلاف فيها بأشده بين ما يذكره الفلاسفة وما يستفاد من الوحي، فلابدّ من الاشارة لهذا البحث ويكون البحث والتحقيق عنه مفصلاً وبشكل مستقل في الفرصة المناسبة.[٢]

يقول المرحوم صاحب الرسائل في بحث التعارض بين الاستدلالات التي هي بظاهرها عقلية مع المسائل النقلية القطعية بعد ما مثل لذلك بمسألة حدوث العالم: انّ حدوث العالم من المسائل الوحيانية (الدينية) القطعية.

ويقول العلامة المجلسي ايضاً حول هذا الموضوع بعد جمعه للروايات الواردة في ذلك في بحث مفصل ومن جملة ما قال:

«فان الذي ثبت باجماع أهل الملل والنصوص المتواترة هو أنّ جميع ما

---

١ - توضيح المراد / ٤٣٠.

٢ - وحول هذا الموضوع فقد كتبنا كتاباً ذكرنا فيه جميع الأقوال مع مختلف المباحث مفصلاً فليرجع إليه.

سوى الحقّ تعالىٰ أزمنة وجوده في جانب الأزل متناهية ولوجوده ابتداء والأزلية وعدم انتهاء الوجود مخصوص بالربّ سبحانه.»[١]

وقد اتضح بـهذه التـوضيحات المـتقدمة انّ التـعبير بـالعلة التـامة بـالمعنىٰ الاصطلاحي تعبير غير صحيح وعلىٰ خلاف المستفاد من الوحي.

---

١ - بحارالانوار، ٢٣٧/٥٤.

الاسئلة والأجوبة

سؤال: ما المراد من القدرة على الفعل والترك؟

الجواب: انّ القدرة على الفعل والترك بهذا المعنىٰ وهو انّ الفاعل قادر على الفعل والترك يعني له أن يفعل وله أن لا يفعل فكلا الطرفين باختياره.

سؤال: اذن معنى القدرة من المعقولات الثانية الفلسفية.

الجواب: لماذا.

صاحب السؤال: أنتم قد انتزعتم هذا المفهوم.

الجواب: هل له مصداق خارجي أم لا؟

سؤال: له منشأ انتزاع لكنه من المعقولات الثانية.

الجواب: الشخص المختار قادر على الفعل والترك مثل قدرته علىٰ فعل الصلاة وعدمها...

صاحب السؤال: أليس هو مفهوماً انتزاعياً؟

الجواب: لا اشكال في ذلك، فانا قد انتزعنا المفهوم من الخارج ولا اشكال في كونه مفهوماً ذهنياً بعد ماله بأزائه في الخارج.

سؤال: وهل تقولون هذا الكلام بالنسبة إلى القدرة؟

الجواب: في القدرة على الفعل والترك التي لها ما بأزائها في الخارج، اما لو قلنا قادر على الفعل ولا اختيار له بالنسبة إلى الترك فهل حينئذ القدرة على الفعل

والترك لها مصداق في الخارج؟

صاحب السؤال: لا.

سماحة السيّد سيّدان: إذا لم يكن له مصداق اذن تمّ البحث.

سؤال: هل انّ الله جلّ وعلا قادر على الشرّ أم لا؟

الجواب: نعم.

صاحب السؤال: اذن لما ذا لا يفعل الشرّ وحيث انّه لا يفعله فهل يمكن ان يقال انّه مجبور؟

الجواب: لا مصلحة فيه لا انّه لا يمكنه ذلك ولذا قال لا نظلم ولم يقل لا نستطيع الظلم.

صاحب السؤال: نفس هذا الكلام يقال في فاعليته يعني انّه تعالىٰ يخلق وحيث لا مصلحة فلا يترك (أن يخلق).

الجواب: في فعله للشرّ قدرته محفوظة ولكنّه لأجل انّه لا يفعل ما لا مصلحة فيه (القبيح) فلا يفعله وإذا أراد أن يفعل ما هو خلاف المصلحة (القبيح) فهو قادر علىٰ ذلك.

صاحب السؤال: كذلك الفاعلية فانّه قادر على الترك لكنّه لا يترك.

الجواب: ليس كما تقولون الكلام هو انّ العلة التامة الفلسفية ترتبط بالذات والذات ازليّة والارادة ليست بمعنى الفعل في الفلسفة بل الارادة تكون بمعنى العلم والعلم يعني الذات، فكلّ ما تقتضيه الذات فلابدّ من أن يحصل ولا قدرة للذات علىٰ غيره في حين اننا نقول انّ الفعل لابد وأن يحصل بالارادة والارادة تابعة للقدرة والاختيار.

صاحب السؤال: أنتم تقولون انّ الله جلّ وعلا ليس علة تامة وحينئذ نسأل انه تعالىٰ ان لم يكن علة تامة فهو اذن علة ناقصة وذلك لأنّ العلة اما تامة واما ناقصة ولا ثالث لهما وإذا كان الله جلّ وعلا علة ناقصة فالاشكال الذي فررتم منه قد وقعتم فيه ولم تستطيعوا أن تخلصوا من الاشكال.

الجواب: نحن نقول انّ الله جلّ وعلا فاعل تام يعني لا احتياج له للغير في فعله والعلة الاصطلاحية لا تصدق على الله جلّ وعلا بلا فرق بين كونها تامة أم ناقصة. بل نقول انّه تعالىٰ فاعل تام يعني فاعل مختار.

صاحب السؤال: نحن لا بحث لنا حول الاصطلاح، نحن نريد أن نعلم انّه يصح اطلاق العلة على الله جلّ وعلا أم لا؟

الجواب: العلة بالمعنى الاصطلاحي، لا.

صاحب السؤال: اذن أنتم تنكرون اطلاق العلة على الله جلّ وعلا فلماذا؟

الجواب: لأجل الاشكال الذي طرحناه يعني انّ التعبير بالعلة الاصطلاحية سواء كانت تامة أم ناقصة يلزم منها عجز الذات الالهية المقدسة.

صاحب السؤال: نحن نقول العلة بمعنى ما يتوقف عليه الشيء.

الجواب: ما يتوقف عليه الشيء علىٰ قسمين أحدهما لا يتخلف فيه المعلول عن علته بل لابدّ وأن يتحقق المعلول وثانيهما ما لا يكون المعلول فيه واجب التحقق والحصول وهنا تكون العلة ناقصة.

صاحب السؤال: حيث أنتم لم تتمكنوا من حل الاشكال لأجل ذلك فررتم من الاصطلاح وعلىٰ أيّ حال نحن لا نستطيع أن نقول انّ الله جلّ وعلا ليس علة فانّه تعالىٰ علة قطعاً.

الجواب: بأيّ معنى من معاني العلة؟ العلة الناقصة غلط، والعلة التامة قلنا بكونها غلطاً ايضاً.

صاحب السؤال: اذن تريدون انكار العلة مطلقاً.

الجواب: نعم، كلّ كلامنا هو هذا نريد أن نقول انّ التعبير بالعلة الاصطلاحية ليس صحيحاً.

صاحب السؤال: نحن اشكالنا في مكان اخر وحيث لم نستطع حل الاشكال قلنا ان اطلاق العلية ليس صحيحاً.

الجواب: لأجل انّه ليس صحيحاً قلنا لا يصح الاطلاق.

صاحب السؤال: الا يلزم من ذلك اجتماع وارتفاع النقيضين.

الجواب: هذا التعبير بالنسبة للذات الالهية غلط كما وانّ كثيراً من التعابير بالنسبة للذات المقدسة غير صحيحة.

صاحب السؤال: هذه هي المعلولية التي قالها اميرالمؤمنين عليه السلام حيث قال المعلولية من الأمور المتضايفة.

الجواب: قلنا انّ المقصود من العلة (هناك) هو المعنى اللغوي يعني الفاعل والفعل ولذا نقول حيث انّ العلة بالمعنى الاصطلاحي لا تصح على الله جلّ وعلا ولذا نعبر عنه بالفاعل التام يعني انه فاعل لا يحتاج في فعله إلى الغير ولا يتكلف حينما يريد شيئاً «إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون» وعليه فإذا كان مقصودكم من العلة المعنى اللغوي يعني الموجِد فلا اشكال من ذلك اما لو كان المقصود العلة بالمعنى الاصطلاحي الفلسفي فهو غلط.

صاحب السؤال: يلزم من حدوث الارادة أن يكون الله جلّ وعلا محلاً

للحوادث؟ فلما ذا حدثت الارادة الآن؟

الجواب: سؤالكم يكون بهذا المعنى ما هو منشأ الارادة؟ فهل الارادة التي هي صفة الفعل توجب تغيّر الذات أم لا؟

ونجيب علىٰ ذلك انّ منشأ الارادة والمشيئة هي القدرة وليست القدرة بمعنىٰ ضرورة الفعل بل القدرة بمعناها الواقعي يعني السلطة على الفعل ولأجل هذه السلطة على الفعل والترك نعبر بالاختيار كما وانّ الاختيار ليس بمعنى الانتخاب[١] فانّ الله جلّ وعلا قادر بمعنى انّه مختار له القدرة على الفعل والترك ولازمها هو انه تعالىٰ يستطيع ان يريد الفعل كما وانه يستطيع ان يريد الترك.

صاحب السؤال: السؤال هو انّه لماذا انّ الله جلّ وعلا يُعمل قدرته في زمان خاص؟ فماذا حدث حتّى أراد الآن؟

الجواب: اوّلاً لا معنى للزمان قبل الارادة والخلق، فالزمان يتحقق له معنى بعد تحقق الشيء واعمال القدرة لأجل حِكَمٍ لا نعلمها.

صاحب السؤال: أنتم حللتم الاشكال بالقدرة واشكالنا نحن حول نفس القدرة بمعنىٰ انّ الله جلّ وعلا قادر ولا يُعمل قدرته فماذا حدث حتّى اعمل قدرته؟

الجواب: انّ لله جلّ وعلا القدرة بمعنىٰ انّ له الفعل والترك وبعد ما يخلق يكون للزمان معنى وإلاّ فلا معنىٰ للزمان قبل ذلك.

صاحب السؤال: فبناءً علىٰ هذا التفسير للقدرة فهل القدرة في نظركم ذاتية؟

الجواب: نعم، القدرة ذاتية بمعنىٰ أنّ له الفعل وله الترك.

---

١ - فانّ الاختيار بمعنى الانتخاب هو الارادة.

صاحب السؤال: الكلام الذي يقوله الفلاسفة بالنسبة للارادة الذاتية أنتم تقولونه في القدرة الذاتية.

الجواب: معنى القدرة في نظرنا هو التسلط على الفعل والترك وهي من صفات الذات وفي النهاية فهو ذاتاً قادر على الفعل والترك، ولذا فإنّ انتخاب الفعل وانتخاب الترك وارادة الترك كلّها بيده.

صاحب السؤال: السؤال هو لماذا أراد الآن ولم يرد قبلاً؟

الجواب: لاحظوا هذه النكتة وهي ان تعبيركم السابق غير صحيح لأنّ الزمان قبل الأرادة لا معنىٰ له .

صاحب السؤال: هذا التعبير بدليل ضيق الخناق.

الجواب: إذن مع ملاحظة هذه النكتة تكلموا ونقول في جوابكم انّه لابد وأن يكون حادثاً وإلاّ لو لم يكن الفعل مسبوقاً بالعدم ففي الحقيقة هو ليس فعلاً ويلزم من ذلك ان ما نعبر عنه بالفعل قديم.

صاحب السؤال: السؤال عن الذات نحن نقول انّ القدرة ذاتية والسلطة على الفعل ذاتية فلماذا لا يتحقق الفعل؟

الجواب: سؤالكم هو انه لماذا لم يتحقق الفعل من الأزل؟ ونقول في الجواب لأن الفعل يتنافىٰ مع الأزلية فحينما نقول فعل فهل الفرض ان المعلول كان موجوداً معه ولم يكن وجوده مخلوقاً؟

صاحب السؤال: هو مجعول الا انّ كلّ الافعال الالهية لا زمان لها وقد قلتم انّ الزمان بعد التحقق يكون له معنىٰ.

الجواب: هل انّ وجود المعلول مسبوق بالعدم أم لا؟

صاحب السؤال: مسبوق بالعدم امّا لابدّ لنا من تفسير العدم.

الجواب: إذن وجوده مسبوق بالعدم ولذا لابدّ وأن يكون حادثاً.

صاحب السؤال: كيف تفسرون العدم نحن نقول بالعدم الذاتي.

الجواب: ماهو العدم الذاتي؟ هل انّ وجوده مسبوق بالعدم أم‌لا؟

صاحب السؤال: نعم.

الجواب: إذا كان مسبوقاً بالعدم اذن لابد من أن لا يكون للفعل وجوداً حتى يوجد.

صاحب السؤال: كلّ الافعال الالهية كذلك.

الجواب: نعم كلّ الافعال الالهية كذلك.

صاحب السؤال: هٰهنا البحث نحن نقول انّ جميع الافعال ليست كذلك والمراد من العدم، العدم المجامع.

الجواب: أنتم بيّنوا لنا مورداً يكون ازلياً غير مسبوق بالعدم.

صاحب السؤال: فهل لا يمكن فرض فعل كان من الأزل.

الجواب: لا تقولوا فعل، فإذا قلنا انّه فعل فلابدّ وأن يكون حادثاً إذن لا يمكن أن يكون الفعل ازلياً وإذا كنتم ترون ذلك ممكناً فأتونا بمثال على ذلك.

صاحب السؤال: نريد أن نقول ان هذا الفعل ازلي الاّ انّ حدوثه ذاتي لا انّ حدوثه زماني ولا طريق لنا غير أن نفرق بين الحدوث الزماني والحدوث الذاتي وذلك لأنّ الحوادث إذا كانت زمانية فسوف نقع في اشكال في نفس الزمان.

الجواب: لذا فانّ كلّ كلامي هو هذا واصرّ على لزوم الدقة وعدم المسامحة في هذا الموارد ولأجل هذا فلا تذكروا الزمان وذلك لانّا لو قلنا انّ الحدوث كان في

زمان فسوف يرجع الكلام إلى نفس الزمان وفي النهاية لا تذكروا الزمان وفي هذه الصورة يكون السؤال هكذا هل انّ الموجودات مسبوقة بالعدم (بالمعنى الواقعي للكلمة يعني لم تكن ثمّ كانت) أم لا؟

صاحب السؤال: كلّ ماسوى الله جلّ وعلا مسبوق بالعدم.

الجواب: يعني لم تكن ثمّ كانت.

صاحب السؤال: وهذا هو الحدوث الذاتي.

الجواب: لا، (هل) أنتم تقولون بأنّه مسبوق بالعدم الواقعي؟

صاحب السؤال: كونه مسبوقاً بالعدم الواقعي لا يثبت اكثر من كونه حادثاً ذاتياً.

الجواب: مسبوق بالعدم يعني واقعاً لم يكن ثمّ كُوِّن.

صاحب السؤال: لم تكن ذاته.

الجواب: هذا لا يكون لا تقولوا خلفاً «يعني خلاف ما فرضتم أوّلاً».

صاحب السؤال: المراد من العدم هو العدم المجامع فهذا العدم يجتمع مع الوجود وإذا كان اللازم منه هو الحدوث الذاتي فلا مانع من ذلك. وفى النهاية نثبت الحدوث الذاتي لا الحدوث الزماني.

الجواب: المراد من الحدوث الذاتي هو انّ مرتبته تكون بعد الذات (رتبة الذات، رتبة العلة ورتبة الخلق، رتبة المعلول) فإذا كان كذلك فلا معنىً لكونه مسبوقاً بالعدم.

صاحب السؤال: لماذا؟ إذا قبلنا الرتبة فلا يرد هنا اشكال.

الجواب: في الحدوث الذاتي هنالك موجودان؛ أحدهما علة والآخر معلول

والعلة رتبتها مقدمة والمعلول رتبته متأخرة، اما المعلول ليس مسبوقاً بالعدم الحقيقي.

صاحب السؤال: ماذا تقصدون من العدم الحقيقي؟

الجواب: يعنى لم يكن واقعاً ثمّ كان.

صاحب السؤال: لا تنظروا إلى الزمان.

الجواب: لا زمان هنا الزمان غلط.

صاحب السؤال: كأنّكم لا تقبلون انّ السبق واللحوق الحقيقيين، سبق ولحوق رتبيان، يعني انّ الرتبي لا ترونه حقيقياً.

الجواب: سوف نصل إلى البحث عن هذا أنتم أجيبوا علىٰ هذا السؤال وهو انّ المعلول الذي رتبته متأخرة عن العلة هل هو حقيقة مسبوق بالعدم الحقيقي، يعني لم يكن ثمّ كان أم لا؟

صاحب السؤال: نعم هو كذلك.

الجواب: إذن لم يكن ثمّ كان.

صاحب السؤال: انّه ذاتاً لم يكن ثمّ كان.

الجواب: لقد وقعت في التناقض كاملاً في ما فرضته من العلية والمعلولية وانّ رتبة العلة متقدمة علىٰ رتبة المعلول فانّا اسألكم هل انّ المعلول بالمعنى الواقعي للكلمة لا الرتبيلم يكن ثمّ كان.

صاحب السؤال: أنتم ترون انّ التفاوت الرتبي غير حقيقي وغير واقعي وهذا ما لا نقبله نحن.

الجواب: هذه حقيقة لم تكن ثمّ كانت.

صاحب السؤال: حقيقة وذاتاً لم يكن.

الجواب: لا تقولوا حقيقة وذاتاً، هذه المعاليل حقيقة لم تكن ثمّ كانت.

صاحب السؤال: مع مثال واحد اجيب عن هذا السؤال.

الجواب: المثال واضح مثل أنا وهذا الخاتم واسأل مرة أخرىٰ هل انّ المعلول بالمعنىٰ الحقيقي لم يكن ثمّ كان ام اننا كلما رجعنا إلى الوراء كان وكان وكان.

صاحب السؤال: ما هو مقصودكم؟ ماذا تريد أن تستنتج؟

الجواب: أجبني حتّى اعطيك النتيجة.

صاحب السؤال: كلاهما ممكن أن يكون.

الجواب: هذا تناقض.

صاحب السؤال: أنتم لا ترون انّ التقدم والتأخر الرتبي تقدم وتأخر حقيقي وواقعي ونحن لا نقبل ذلك.

الجواب: دقق النظر حتّى لا تقع في التناقض هل انّ المعلول كان وكان وكان أم انّه لم يكن ثمّ كان؟

صاحب السؤال: ماذا تقولون بالنسبة إلى حركة الخاتم؟ فأي جواب أجبتم به فهو جوابنا هنالك.

الجواب: النتيجة الحاصلة انكم لا جواب حلّي لكم هنا فأجيبوا جواباً نقضياً.

صاحب السؤال: الجواب حلّي.

الجواب: أنتم هنا لم تنتخبوا أحد الطرفين وانّما طرحتم مثال الخاتم وهو جواب نقضيّ.

صاحب السؤال: نقول كان.

الجواب: حينما تقول كان يعني انّه قديم في اصل وجوده.

صاحب السؤال: نعم ولكن اي نوع من القدم؟ ففي ذات وجوده حادث.

الجواب: هذا سؤال آخر اذن اصل وجوده مخلوق.

صاحب السؤال: لماذا مخلوق، فالحدوث الذاتي يكفي للمخلوقية ولا يلزم حتماً أن يكون حادثاً بالحدوث الزماني.

الجواب: مقصودنا من المخلوق ما كان له أوّل وبالمعنى الحقيقي للكلمة لم يكن ثمّ كان.

صاحب السؤال: الأوّل الذاتي أم الأوّل الزماني.

الجواب: بالمعنى الحقيقي للكلمة.

صاحب السؤال: أيّهما حقيقي؟

الجواب: أعم من أن يقال لم يكن ثمّ كان.[١]

صاحب السؤال: لو قلتم اعم، فالذاتي له أوّل بخلاف الزماني لا أوّل له.

الجواب: الذاتي لا أوّل له.

صاحب السؤال: كلا له أوّل مثل تقدم حركة اليد على حركة الخاتم.

الجواب: لم يؤخذ في الذاتي الزمان حتّى يقال له أوّل.

صاحب السؤال: لماذا؟ فنحن كلّ الاوائل الزاماً نراها ذاتية، فبالنسبة لله جلّ وعلا يقال: هو الأوّل.

الجواب: هنا الأوّل بمعنى الأزلي.

---

١ - هذا الجواب كان جدلياً لاجل الزام الخصم ـ المترجم.

صاحب السؤال: إذن يصح أن يكون الأوّل بمعنى الأزلي.

الجواب: المقصود من الأوّل واضح.

صاحب السؤال: أنتم تقولون الأوّل الزاماً يلزم أن يكون أوّلاً.

مؤيد: ما هو المراد من الذات؟ فهل المراد وجود الشيء ومصداقه وتحققه الخارجي أم هو مجرد انتزاع ذهني؟ فالفلاسفة يقولون «ذاتاً»، فما هو المراد من هذه الذات؟ فلو كنا نقول باصالة الوجود، فالذات تكون بمعنى وجود الشيء وانّه كان وكان في مقابل لم يكن فهنا مغالطة وتلاعب بالالفاظ، فأمّا أن يكون المراد من الذات وجود الشيء أو ماهيته؟ وضحوا الأمر.

صاحب السؤال: إذا كان المراد من الذات هو الوجود بناءً علىٰ اصالة الوجود، فالوجود امكانيٌ وامكانه فرضيّ.

مؤيد: الوجود هو الذات أم انّ ماهيته هي الذات؟

صاحب السؤال: لا، إذا قلنا باصالة الوجود، فالوجود هنا امكاني.

الجواب: أنتم تقولون انّ المعلول لا ابتداء له.

صاحب السؤال: له ابتداء، ابتداء ذاتي لأنّ للابتداء انواعاً.

الجواب: الكل يفهمون الابتداء.

صاحب السؤال: أنتم تقولون انّ الابتداء زماني.

الجواب: ليس المراد من الزماني انّ الزمان كان موجوداً حينما لم تكن الخلائق اصلاً، فانّ الزمان مع وجود الخلائق يكون له معنى ولذا أوردت هذا الاشكال على المتكلمين وأنتم تقولون ليس الأمر كذلك من عدم كون المعلول ثمّ كان بل كان دائماً.

صاحب السؤال: كان.

الجواب: إذن من المعلوم انّ المعلول كان وله أوّل.

صاحب السؤال: لا أوّل زماني له.

الجواب: ليس المراد من الأوّل الزماني الأوّل في الزمان ولأجل ذلك كان التعبير بالمسبوق بالعدم الحقيقي حيث لم نؤخذ فيه الزمان والذي قالوه المتكلمون من وجود الزمان غلط ولذا فانّي لا أقول بمقالة المتكلمين بل أقول لم يكن حقيقة ثمّ كان وكانت نتيجة البحث معكم انّ المعلول كان دائماً.

صاحب السؤال: كلّ المعاليل لا معلول واحد يعني المجردات.

الجواب: لقد وصلنا إلى هذه النتيجة من حقيقة وجود المعلول كانت دائماً بناءً على القول باصالة الوجود وقد جاء في الحديث الجواب على هذا الاستدلال «لو كان قديماً لكان الهاً ثانياً» كذلك إذا قلنا كان دائماً بالتبع مثل حركة الخاتم التي هي بتبع حركة اليد، ففي هذا المثال الحركتان متعاصرتان لكن حركة الخاتم تبعّية وحركة اليد بالاصالة ولابد من الالتفات إلى انّهما لهما أوّل وأمّا بالنسبة إلى الله جلّ وعلا والخلائق فحيث انّ المفروض من كون العلة والمعلول لا أوّل لهما، فإذا كان كلّ منهما قديماً فبأي دليل نقول انّ أحدهما تابع للآخر.

صاحب السؤال: أنتم حينما قلتم لا أوّل فما هو المقصود هل المراد الأوّل الزماني أم الأوّل الذاتي؟

الجواب: لقد بحث هذا الموضوع.

صاحب السؤال: الذاتي له أوّل.

الجواب: لماذا.

صاحب السؤال: لأنّه محتاج في أصل وجوده.

الجواب: قد اتضح انّه لا أوّل لأحدهما فهما شيئان ولا أوّل لهما.

صاحب السؤال: نحن لا نقبل هذا أنتم لابدّ من أن تعينوا معنى الأوّل؟ فإذا كان ذاتياً فله أوّل.

الجواب: يعني انّه لم يكن مسبوقاً بالعدم.

صاحب السؤال: هنالك بحث حول الزمان وهنالك بحث حول الذات وقد القيتم الزمان إلى جانب، اذن نحن لا نقبل انّه لا أوّل له، فانّ له أوّلاً ذاتياً.

الجواب: الأوّل بمعنى انّه له نهاية وأنتم قلتم لا نهاية لأحدهما.

صاحب السؤال: كلا فانّ لأحدهما نهاية ونحن لا نقبل انّ لا أوّل لأحدهما.

الجواب: اذن قد حصل التوافق على عدم كون أحدهما مسبوقاً بالعدم.

صاحب السؤال: كلا فانّ أحدهما له عدم ذاتي، عدم مجامع، فانّ ذات أحدهما مسبوقة بالعدم.

الجواب: لماذا تقولون تناقضاً.

صاحب السؤال: أنتم تريدون أن تأخذوا منا اعترافاً.

الجواب: اعتراف بالشيء الذي تقبلونه فانّ كلاً منهما لم يكن مسبوقاً بالعدم.

صاحب السؤال: لا نقبل هذا، فانّ أحدهما مسبوق بالعدم ذاتاً.

الجواب: نحن نقول هذا ولم نصل لما قلتم اذن نحن وصلنا إلى انّ كلاً منهما لم يكن مسبوقاً بالعدم وهذا محل اتفاق (بيننا وبينكم) اذن كلّ من الوجودين لم يكن مسبوقاً بالعدم، فبأي دليل يكون أحدهما معلولاً للآخر.

صاحب السؤال: احتياج أحد الاطراف.

الجواب: ما هو دليلكم علىٰ هذا الكلام؟

صاحب السؤال: عين الربط والتعلق.

الجواب: هذا المدعى، فما هو دليلكم؟

صاحب السؤال: اثبات التوحيد.

الجواب: إذا كان هذا كلامكم، فانّ هذا مخالف لأدلة التوحيد.

صاحب السؤال: نفي تعدد الواجب يثبت انّ أحدهما واجب والآخر ممكن.

الجواب: بعد كون المفروض أنّهما غير مسبوقين بالعدم، فالمدعىٰ هو انّ أحدهما بالذات والآخر بالغير وسؤالنا هو ما هو الدليل على هذا الادعاء.

صاحب السؤال: بدليل وحدة الواجب.

الجواب: وحدة الواجب مبحث آخر «لا ربط له بالمقام».

صاحب السؤال: لا مانع من ذلك فليكن بحثاً آخر. ألستم أنتم تستفيدون من المباحث الاخر؟ أنتم تريدون أن تقولوا انّ الذات الثانية لم يتطرق إليها العدم.

الجواب: أنتم قد فرضتم هذه المباني في ذهنكم اصلاً موضوعياً ولأجل ذلك وقعتم في عويصة. فقد وصل البحث إلى هنا إذ ليس أحدهما مسبوقاً بالعدم وعليكم الآن أن تأتوا بالدليل لماذا كان أحدهما بالغير والاخر بالذات.

صاحب السؤال: لأجل بطلان الدور والتسلسل.

الجواب: لا دور ولا تسلسل.

صاحب السؤال: كلا لما بحثناه في برهان الوجوب والامكان.

الجواب: تفضلوا كيف يحصل الدور والتسلسل؟

صاحب السؤال: نحن لدينا في العالم وجود واحد وهذا الوجود اما واجب

واما ممكن ولأجل تشخيص أيّهما واجب وأيّهما ممكن هنالك أحد البراهين وهو برهان الوجوب والامكان يقول هنالك موجود في العالم وهذا الموجود اما واجب أو ممكن ولا ثالث لهما.

الجواب: لماذا لا نقول كلاهما واجبان؟

صاحب السؤال: لأنّا أثبتنا بالبرهان انّه لا يمكن أن يكونا واجبين فاما أن يكون أحدهما واجباً أو ممكناً، فاذا كان أحدهما واجباً فقد ثبت المطلوب.

الجواب: هذان الاثنان اللذان قلنا بهما كلاهما واجبان.

صاحب السؤال: لو فرضنا انّ هذا الموجود ممكن؛ يعني انّه محتاج في اصل وجوده محتاج إلى العلة لأنّا أثبتنا في محله بطلان الدور والتسلسل ونعلم انّ كلّ ممكن لابد وأن ينتهي إلى الواجب وأثبتنا اصل وجود الواجب ونثبت التوحيد ايضاً.

الجواب: اصلاً الكلام حول ما لو فرضنا انّه ليس واحد منهما مسبوقاً بالعدم.

صاحب السؤال: لماذا غير مسبوق بالعدم نحن نقول إنّ أحد هماً ذاتاً.

الجواب: قبلتم هذا.

صاحب السؤال:لا انا لا أقبل انّ كلّ بحثنا حول الأوّل هل هو بمعنى واحد ونحن نقول انه له معنيان.

الجواب: لا انا قد شرحت ذلک وحول هذا لا دليل لنا، فانّ الأوّل بمعنى المسبوق بالعدم نقبله.

صاحب السؤال: لا، ما هو المقصود من المسبوق بالعدم؟ يعني ذاتاً.

الجواب: المسبوق بالعدم يعني لم يكن ثمّ كان.

صاحب السؤال: ذاتاً لم يكن ثمّ كان.

الجواب: ذاتاً لم يكن ثمّ كان.

صاحب السؤال: نعم صحيح ذلك ذاتاً لم يكن ثمّ كان.

الجواب: انّك تتكلم خلاف الوجدان.

صاحب السؤال: ذاتاً لم يكن ثمّ كان فذاته مسبوقة بالعدم.

الجواب: هذا أوّل الكلام والسؤال هو الشيء المسبوق بالعدم ثمّ كان أم انّه كان دائماً؟

صاحب السؤال: قلت لو كان المراد ذاته، فلابدّ أن نقول انّه لم يكن ثمّ كان.

الجواب: سوف نبحث الذات بعد ذلك.

صاحب السؤال: إذن ما هو مقصودكم، فلدينا ذات وزمان ولا ثالث لهما.

الجواب: أكرر انّ هذا الشيء كان دائماً أم انّه لم يكن ثمّ كان؟

صاحب السؤال: أنتم ترجعون إلى كلامكم الأوّل لابد من أن يتعين المقصود فهل المراد الذات أم الزمان؟

الجواب: الأوّل الذاتي لا يتصور أصلاً وسوف نتكلم عنه بعد ذلك.

صاحب السؤال: لماذا لا يتصور؟

الجواب: الأوّل مجرد كلام.

صاحب السؤال: لابدّ من بيان كون الأوّل مجرد كلام.

الجواب: الأوّل مجرد كلام بهذا المعنىٰ حيث انّا لم نتعرض لهـذه المـطالب ولابدّ من كون البحث يستمر في الأمور القطعية.

صاحب السؤال: على أي حال لا قسم ثالث على جانب الذات والزمان.

الجواب: أحد الأمور التي يلزم رعايتها في المناظرة أن يكون شروع البحث على الأمور المتفق عليها.

صاحب السؤال: نحن هنا لم نتفق وأنتم تفضلوا هل هناك قسم ثالث.

الجواب: أنتم تقولون اصل وجود الشيء يكون مع كينونيته السابقة ومع عدمه السابق ثمّ كان.

صاحب السؤال: كان ولكن مع فارق فهنالك فرق بين كونه واجباً أم كان ممكناً.

الجواب: إذن قبلتم انه كان مع المعلول وانه علة له إذن كان هنالك شيئان فبأي دليل صار أحدهما علة والآخر معلولاً.

صاحب السؤال: أدلة نفي التركب فلوكان كلاهما الهين يلزم من ذلك انّ لهما جهة اشتراك وجهة افتراق ولازم ذلك تركبهما والمركب يحتاج إلى اجزاء إذن يلزم من ذلك أن يكون كلاهما ممكنين.

الجواب: المفروض انّ وجود كليهما ازلي وكلّ شيء أزلي بالمعنى الواقعي للكلمة لابدّ وأن يكون واجب الوجود واما أنه له وجود وفي نفس الوقت حادث ذاتاً، فهذا لا يتصور اصلاً، فانّ الشيء الأزلي بالمعنى الواقعي للكلمة واجب الوجود.

صاحب السؤال: نحن نقول بشيء اسمه الحدوث الذاتي.

الجواب: هذا الشيء لا معنى له وليس له فرض وذلك لأنّ الشي الأزلي لا يحتاج إلى علة.

صاحب السؤال: ماذا تقول بالنسبة إلى مثال الخاتم.

الجواب: كلاهما ممكن اما الشيء الأزلي وفي نفس الوقت حادث ذاتاً، فهذا ما لا فرض له.

صاحب السؤال: ليس فرضه محالاً.

الجواب: كلّ شيء أزلي، فلازم أزليته وجوب الوجود.

المحاضرة الثانية عشرة:

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[1]

حدوث العالم

تكلمنا في المحاضرات السابقة حول اطلاق العلة التامة الفلسفية أو اطلاق الفاعل المختار على الله جلّ وعلا وعلم من ذلك انّ اطلاق العلة التـامة بـالمعنى الاصطلاحي في الفلسفة فيه ثلاثة اشكالات.

الأوّل: يلزم من ذلك كونه تعالىٰ موجباً لا بمعنى انّ شيئاً خارجاً عنه يجبره بل بمعنى وجوب صدور الفعل منه ولو مع علمه ورضاه وقـد طـرحـنا هـذا مـع اشكالاته وأجبنا عليها بالمقدار اللازم.

الثاني: لزوم السنخية بينه تعالىٰ وبين مخلوقاته وقد حققنا هـذا فـي مسألة البينونة أو السنخية والعينية ايضاً.

الثالث: لزوم كون ماسوى الله جلّ وعلا قديماً.

---

١ - ابراهيم/١٩.

وبمناسبة هذا الاشكال فقد بحثنا مقداراً ما حول القدم والحدوث وانه إذا كان الله جلّ وعلا علة تامة بالمعنى الفلسفي فسوف لا ينفک عن المعلول واللازم من ذلك في النهاية هو تعاصر المعلول والعلة وانتفاء التقدم والتأخر الحقيقيين والواقعيين بل سوف يكون التقدم والتأخر رتبيّاً، وبهذه المناسبة طرحنا مسألة القدم والحدوث وفي ابتداء الأمر ذكرنا الأقوال في المسألة وطبقاً لطريقتنا في التحقيق (يعني التعقل في الوحي ذلك المصدر الوسيع والغني والذي يرتبط بعلم الله جلّ وعلا) نبدأ بالبحث في تحقيق الآيات والروايات ذات العلاقة بالبحث حتّى يتضح المستفاد منها وقد ذكرنا أكثر من مرة انه إذا لم يتناف المستفاد من الوحي مع العقل الصريح[1] فاللازم الأخذ بما جاء به الشرع[2].

---

١ - قيد الصريح توضيحي.

٢ - نؤكد مرة اخرى انّ حاكمية العقل الصريح ثابتة في كلّ مكان وكلّ ما ينافي العقل الصريح والبين لابد من توجيهه وقد وجهه الشرع قبل كلّ أحد بأحسن توجيه.

الأقوال المختلفة حول حدوث العالم

حول مسألة حدوث العالم وقدمه هنالك خمسة أقوال حدوداً وعلى الأكثر تذكر منها ثلاثة ومن المناسب أن نبحث نحن هذه الثلاثة:

الأوّل: انّ الذات الالهية المقدسة قديمة وان ماسواها من المجردات وغير المجردات حادث، يعني مسبوق بالعدم الحقيقي وله ابتداء.

الثاني: انّ الذات المقدسة الالهية قديمة وماسواها ايضاً قديم زماناً حادث ذاتاً وليس له ابتداء بل كان مع الله جلّ وعلا دائماً والحوادث اليومية (وهي ما يقال أنّها تحت ملك القمر) حادثة فقط بالحدوث الزماني واما المجردات والاصول الأوّلية من غير المجردات، ففي نفس الوقت الذي تكون حادثة بالحدوث الذاتي هي قديمة وهذا الرأي منسوب إلى الفلاسفة المشأيين.

الثالث: انّ الذات الالهية المقدسة قديمة والمجردات حادثة ذاتاً قديمة زماناً واما غير المجردات وعالم المادة فهي حادثة زماناً وحدوثها يكون علىٰ اساس الحركة الجوهرية.

الرابع: انّ الذات الالهية المقدسة قديمة وغيرها حادث بالحدوث الدهري وهذا القول منسوب إلى الميرداماد.

الخامس: انّ الذات الالهية المقدسة قديمة وماسواها حادث بالحدوث الاسمي.

والمناسب هو البحث عن الأقوال الثلاثة الأوّل.

معنى القديم والحادث الزماني والذاتي

القديم علىٰ قسمين: ذاتي وزماني. والحادث ايضاً علىٰ قسمين: ذاتي وزماني.

القديم الذاتي: يعني غير المسبوق بالعدم وغير المسبوق بالعدم (يعني ليس له علة وابتداء) وهذا النوع منحصر بالذات الالهية المقدسة.

القديم الزماني: وهو المسبوق بالغير لكنه غير مسبوق بالعدم وليس له ابتداء ولذا يقال له حادث ذاتاً قديم زماناً ويطلق علىٰ هذا القسم العدم المجامع.

الحادث الذاتي: يعني الحقيقة المحتاجة في ذاتها ولا تقتضي وجوب الوجود في ذاتها، فذاتها عدم الاقتضاء و اعم من أن يكون لها ابتداء وهو الحادث الزماني أو لا يكون لها ابتداء وهو القديم الزماني.

الحادث الزماني: وهو المسبوق بالعدم وله ابتداء وعلى هذا الاساس فكل قديم ذاتي لا يكون حادثاً ذاتياً أو زمانياً وكل حادث ذاتي فهو ممكن قديم زماني أو حادث زماني وكلّ حادث زماني فهو حادث ذاتي أيضاً.

القديم الحقيقي والقديم الاضافي

يقسم القديم إلى قسمين: حقيقي واضافي أو عرفي والقديم الحقيقي هو الذي بيّناه واما القديم الاضافي فهو ما يقال للشيء الذي له سابق امتداد بالنسبة إلى شيء اخر.

العدم المقابل والعدم المجامع

يقسم العدم إلى مقابل ومجامع والعدم المقابل هو العدم الذي لا يجتمع مع الوجود فهو عدم الشيء وبمعنى العدم الحقيقي وعدم الابتداء.

العدم المجامع وهو بمعنى الامكان والاحتياج[١] وكلّ ماسوى الله جلّ وعلا

---

١ - هذه التقسيمات جعلية لأجل رفع بعض المشاكل الآتية.

فهو في ظرف وجوده عدم مجامع يعني مع كونه موجوداً هو معدوم والشيء الذي ذاته محتاجة يطلق عليه العدم المجامع.

القول الأوّل دلالة الآيات والروايات عليه

مع ملاحظة طريقتنا في البحث نبدأ بحثنا من الآيات والروايات مع تدبرها وتعقلها والذي ندعيه انّ المستفاد من الوحي هو القول الأوّل يعني انّ الله جلّ وعلا قديم وماسواه (اعم من المجرد[١] وغيره) حادث يعني مسبوق بالعدم الحقيقي وله ابتداء وأهل الملل كلّهم متفقون علىٰ هذا المعنىٰ كما وهو اعتقاد عموم المحدثين والفقهاء وكثير من كبار المتكلمين.

سؤال: ما المراد من الأوّل هل هو بمعنى الابتداء الزماني؟

الجواب: نعم القول الأوّل هو هذا لكن لا بمعنى انّه كان زمان ولم تكن المخلوقات ففي هذه الصورة فالبحث يشمل الزمان ايضاً وعلى هذا الأساس، فالزمان يتحقق بعد الخلق وفي نهاية فاصطلاح الحادث الزماني لا يخلو من مسامحة واللازم أن نقول ان ماسوى الله جلّ وعلا مسبوق بالعدم وله اوّلية وابتداء لا انّه زماني وقد تحقق في الزمان.

سؤال: نحن لا نفهم هذه الكلمات

الجواب: القول الأوّل هو انه تعالى قديم ليس مسبوقاً بالغير ولا بالعدم ولا أوّل له ولا ابتداء وماسواه (اعم من المجرد وغيره) له ابتداء ومسبوق بالعدم (بالمعنى الواقعي) والتعبير بالحادث الزماني تعبير تسامحي ايضاً لأنّ الزمان هو

---

١ - اصطلاح المجرد على غير الله جلّ وعلا مبني على اعتقاد الفلاسفة وهو اعتقاد باطل ـ المترجم.

داخل فيما سوى الله جلّ وعلا.

دلالة الآيات والروايات على القول الأوّل في رأي بعض علماء الدين:

١ ـ يقول المرحوم الشيخ محمد تقي الآملي «صاحب دررالفوائد التي هي تعليقة واضحة وعميقة على شرح المنظومة»:

«فلابدّ لتصور مسبوقية وجود العالم عن عدمه الواقعي الفكّي الغير المجامع لوجوده من مخلص آخر إذ القول بحدوث العالم كذلك من ضروريات الدين، بل المتفق عليه بين أهل الملل والنحل، فلا ينبغي القناعة في المقام بالقول بحدوث العالم ذاتاً بمعنى تأخره عن العدم المجامع مع وجوده كما عليه بعض الحكماء لأنّه مخالف مع قول المليين فتدبر ودقق النظر لأنّ المقام مزلة الاقدام.»[١]

وعليه فليس من الصحيح في رأي المرحوم الشيخ محمد تقي الآملي أن يعبر عن حدوث العالم بالحدوث الذاتي ومن الواضح جداً وقطعاً انّ الحدوث المذكور عند المليين ليس هو الحدوث الذاتي والعدم المجامع بل الحدوث بمعنى المسبوق بالعدم المقابل (للوجود) والذي له ابتداء.

وبعبارة اخرىٰ يصرح المرحوم الآملي الذي كان جامعاً للمعقول والمنقول بأنّ القول بالحدوث الذاتي مع ملاحظة المستفاد من المدارك الوحيانية ومعتقد المليين غير كافٍ، فانّ الحدوث المستفاد من الوحي هو المسبوقية بالعدم الواقعي الفكّي.

سؤال: ما هو المقصود من العالم الاعم من المجردات؟

---

١ ـ دررالفوائد، ١/ ٢٦١.

الجواب: المقصود كلّ ماسوى الله جلّ وعلا.

السؤال: هذه العبارة هي رأي المرحوم محمد تقي الآملي؟

الجواب: نعم هي كلامه.

٢ ـ يقول المرحوم العلامة المجلسي:

«واعلم أنّ ما نحن بصدد اثباته لا يتوقف على تحقيق هذه الأمور، فانّ الذي ثبت باجماع أهل الملل والنصوص المتواترة هو أنّ جميع ما سوى الحقّ تعالىٰ أزمنة وجوده في جانب الأزل متناهية وفي وجوده ابتداء، والأزلية وعدم انتهاء الوجود مخصوص بالربّ سبحانه، سواء كان قبل الحوادث زمان موهوم أو دهر.»[١]

٣ ـ وينقل المرحوم العلامة المجلسي عن الشهرستاني:

«مذهب أهل الحق من الملل كلّها انّ العالم محدث مخلوق، له أوّل أحدثه الباري تعالىٰ، وأبدعه بعد إن لم يكن وكان الله ولم يكن معه شيء ووافقهم علىٰ ذلك جمع من أساطين الحكمة.»[٢]

۴ ـ ويصرح المرحوم الشيخ الانصاري ايضاً في بحث القطع من كتاب الرسائل بعد بيان أقسام التعارض بين العقل والنقل في مورد تعارض الدليل العقلي مع الدليل النقلي القطعي ويمثل لذلك بالحدوث الزماني للعالم وانّ ذلك من قطعيات

---

١ - بحارالانوار، ٢٣٨/٥٧ ـ ٢٣٧.

٢ - بحار الانوار، ٢٣٨/٥٧ ؛ نقل ذلك العلامة المجلسي عن كتاب «نهاية الاقدام» للشهرستاني وذكر انّ المحقق الطوسي أيدّ ذلك ايضاً.

الوحي[١] ومراده من الحدوث الزماني هو مسبوقية العالم بالعدم الحقيقي وانّ لكل ما سوى الله جلّ وعلا ابتداءً ويرىٰ ذلك من قطعيات الوحي وهذه عين عبارته:

«وكلّما حصل القطع من دليل نقلي ـ مثل القطع الحاصل من اجماع جميع الشرائع على حدوث العالم زماناً ـ فلا يجوز أن يحصل القطع على خلافه من دليل عقلي، مثل استحالة تخلف الأثر عن المؤثر، ولو حصل منه صورة برهان كانت شبهة في مقابلة البديهة.»[٢]

---

١ - التعبير بالحدوث الزماني تعبير تسامحي لكنه من باب توضيح المطلب.

٢ - فرائد الاصول، ١/٥٧.

اهميّة الرجوع إلى المصادر الوحيانية

بعد حكم العقل بمقبولية الوحي اكرر مرّة اخرىٰ واصرّ علىٰ أن يعتنىٰ بالوحي كامل الاعتناء وان نسعىٰ في المحافل العلمية والمباحث الاعتقادية علىٰ بيان ونشر هذه الاسلوب.

وبعبارة اخرىٰ لابدّ من الاهتمام الكامل بالرجوع إلى الآيات والروايات في كلّ بحث (مع قيد اعتبار السند ووضوح الدلالة) واللازم علىٰ جميع الفضلاء أن يرجعوا بشكل جدي في المباحث الاعتقادية إلى كتاب الكافي الشريف وتوحيد الصدوق وخطب نهج البلاغة و... وليس من الصحيح أن نرجع ابتداءً في المسائل الاعتقادية إلى المباني الاخر، ثمّ ننظر اجمالاً إلى ما جاء به الوحي، طبعاً لا مانع من التعرف على المباني المختلفة الاّ انّ هذا الأمر لا يكون سبباً لعدم الاعتناء بالوحي حتّى تتلون افكارنا بالمباني الاخرى بحيث تنجر إلى تأويل صريح الوحي.

هذا والعقل الصريح والبين لاتزال حاكميته في كل المجالات ثابتة وانّي قد ذكرت وأذكر أنّ الوحي القطعي لو تعارض مع العقل الصريح فهو مردود لكن هيهات أن يكون في الواقع كذلك وفي كلّ مورد كان ظاهر الوحي مخالفاً للعقل الصريح، فانّ الشرع قد وجه ذلك الظاهر بكامل الوضوح. كما انّ هذه الحقيقة مطروحة في الحوزات العلمية من أنّ الكتاب والعترة أساس كلّ شيء واعتبار أي شيء انّما هو بالكتاب والعترة، فلابدّ من التوجه والاعتناء اكثر فأكثر بالكتاب والعترة ومع حفظ حاكمية العقل لابدّ في أخذ الحقائق من الذهاب إلى المصادر الوحيانية حتّى لا يصل الأمر إلى تأويل وتوجيه مطالب الوحي الصريحة كما حصل ذلك في بحث القدم والحدوث، فذكر بحث الحدوث الذاتي الذي لا اصل له من جهة

الوحي لأجل توجيه المطالب الواضحة التي طرحها الوحي.

الآيات القرآنية والروايات والحدوث الحقيقي لما سوى الله جلّ وعلا

لابدّ في تحقيق مسألة القدم والحدوث من الرجوع إلى الآيات التي اشتملت علىٰ هذه الكلمات «جعل، انشأ، بدأ، بدع و...» والروايات الواردة في كتب توحيد الصدوق والكافي وبحارالانوار وباقي المجامع الحديثية والأدعية حتّى يعلم ما هو المستفاد منها وفي هذه المحاضرة حيث انّ المجال ضيق اكتفى ببيان آيتين ورواية واحدة وأوكل بيان البحث كاملاً إلى المحاضرات الآتية.

يقول الله سبحانه وتعالىٰ:

﴿بَدِيعُ ٱلسَّماوَاتِ وَٱلْأَرْضِ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ﴾[١]

ويقول جلّ وعلا قال:

﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَالِقِينَ﴾[٢]

وعن أميرالمؤمنين عليه السلام: «الحمدُللهِ الدّالِّ عَلىٰ وجُودِهِ بِخَلْقِهِ، و بمُحْدَثِ خَلْقِهِ عَلىٰ أزليّتِهِ... لَمْ يَخْلُقِ الأَشْياءَ مِنْ اُصُولٍ أَزَليَّةٍ وَ لا مِنْ أَوائِلَ أَبديَّةٍ بَلْ خَلَقَ ما خَلَقَ فَأَقامَ حَدَّهُ وَصَوَّرَ مَا صَوَّرَ فَأَحْسَنَ صُورَتَه.»[٣]

في المحاضرة الآتية سوف نصنف الآيات والروايات بشكل منظم لأجل أن نتدبرها ويتضح المستفاد منها.

---

١ - انعام/١٠١.

٢ - مؤمنون/١٤.

٣ - بحارالانوار، ٥٧/ ٢٧.

الاسئلة والأجوبة

سؤال: بينوا لنا كتاباً جامعاً في العقائد يبتني علىٰ هذه الطريقة من التفكير يعني يعتمد في الاساس على الآيات والروايات.

الجواب: كتاب كفاية الموحدين في مباحث التوحيد والمعاد ومختلف المعارف فهو يعتمد علىٰ هذا الاساس حدوداً .

سؤال: كيف ترون كتاب الشيخ مرواريد؟

الجواب: كتاب التنبيهات حول المبداء والمعاد والذي يرتبط بالمبداء والمعاد ومسائل اخرىٰ طرحت بشكل مختصر، كذلك بحارالانوار، فانّ من يتفحص مباحثه يجد أن العلامة المجلسي بحث كلّ واحد من تلك المباحث مفصلاً.

سؤال: ما هو مثال القديم الزماني؟

الجواب: نحن نقول لا وجود للقديم الزماني اما اولئك الذين يقولون بالقديم الزماني يمثلون لذلك بالعقل والنفس ومواد العالم.

سؤال: احدى خصوصيات العالم هو الزماني.

الجواب: ليس القديم الزماني هكذا يعني: انّ الزماني موجود لكن المخلوقات معدومة بل المراد ان المخلوقات كانت معه.

سؤال: أليس من خصوصيات هذا العالم الاقتران بالزمان؟

الجواب: سوف نطرح ذلك في المحاضرات الآتية وقد سألتم مثالاً عن القديم الزماني واجبتكم بانّا لا نعتقد بالقديم الزماني وماسوى الله جلّ وعلا مسبوق بالعدم

الحقيقي والقائلون بالقديم الزماني يقولون انّ المجردات قديمة زماناً وكانت من الأزل وكذلك مواد العالم الاصلية (التي يقول بها القدماء وهي الماء والتراب والنار والهواء) قديمة زماناً وكانت من الأزل.

سؤال: حول تعريف المجردات هل من الصحيح أن يكون غير الله جلّ وعلا مجرداً؟

الجواب: سوف نطرح هذا البحث في المحاضرات الآتية ويقول عدة انّ هذا التعبير يصح على الله جلّ وعلا بشكل مطلق.

سؤال: الزمان بمعنى ظاهرة نتيجة حركة الشمس والارض وهو أمر اعتباري الاّ انّ ملاصدرا ينتزع الزمان من الحركة الجوهرية ويثبت انّ العالم حادث زماناً.

الجواب: نعم ذكرت ذلك بعنوان القول الثالث وهو قول ملاصدرا والذي يقول انّ الذات الالهية المقدسة قديمة ذاتاً والمجردات قديمة زماناً وغير المجردات حادثة زماناً الاّ انّ الحادث الزماني يكون على اساس الحركة في الجوهر وهذا الموضوع سوف يطرح في مكانه.

سؤال: في المجردات لو كانت الحركة الجوهرية بمعنى تجدد الامثال كان من المحتمل أن نتمكن من اثبات الحدوث الزماني.

الجواب: لا معنى للحركة من القوة إلى الفعل في المجردات.

سؤال: يعبر في المراتب العليا عن الحركة الجوهرية بتجدد الامثال.

الجواب: نعم في المرحلة النهائية.

سؤال: أنتم تجعلون الحدوث حدوثاً زمانياً اما الاولية لا تعتبرونها أوّلاً زمانياً، فالحدوث والقدم مسبوق بهذا وبالنهاية اذكروا أحدهما سابق ولاحق،

ونهايةً فالأوّل بأي أوّلية؟ الأوّلية التي تفضلتم بها نحن لا نفهمها وليس ما ذكرتموه من الأوّل والسبق واللحوق ممّا قرأناه الحدوث الذي انتخبتموه حدوث زماني اما الأوّلية فليست زمانية اذن ماهي هذه الأولية؟

الجواب: نحن الأوّل الذي ذكرناه ما فوق الزمان وانا أقول انّ القول بالحدوث الزماني لا يخلو من مسامحة يعني إذا قلنا انّه زماني وماسوى الله جلّ وعلا حادث في الزمان فسوف ينجر الكلام إلى نفس الزمان لأنّ الزمان ايضاً من مصاديق ماسوى الله جلّ وعلا، لذا التعبير الصحيح هو انّ ماسوى الله جلّ وعلا مسبوق بالعدم الحقيقي وله ابتداء يعني أنتم لو رجعتم إلى الوراء فسوف تصلون إلى انّ الموجودات لم تكن بالمعنىٰ الواقعي ثمّ كانت اذن للموجودات اولية وابتداء.

سؤال: يعنى ذاتها لم تكن.

الجواب: ليس هذا كلامهم وهذا كلامهم الثاني وقد ذكرت انه حول هذا الموضوع خمسة أقوال وسوف نحقق ثلاثة منها والقول الأوّل انّ ماسوى الله جلّ وعلا حادث طبعاً لا بالحدوث الذاتي الاصطلاحي الذي يتلائم مع القدم بل المراد الحدوث الذي لا يتلائم مع القدم بمعنى انّ ماسوى الله جلّ وعلا له أوّل وابتداء ولو أردنا أن نقول طبقاً للاسس، فانّه مسبوق بالعدم المقابل (للوجود).

سؤال: ما هو رأيكم؟

الجواب: نحن سوف نبحث المسألة والسؤال الذي طرحتموه يرتبط بالقول الثاني ويبتني علىٰ أنّ العالم حادث الاّ انه لا أوّل له ولا آخر وكان موجوداً دائماً ومعنى أنّه حادث؛ يعني انّ ذات العالم محتاجة؛ يعني أنّ المجردات واصول العالم ـ المادة ـ هكذا والقول الثالث يقول انّ الذات الالهية المقدسة قديمة والمجردات

حادثة ذاتاً واصول المادة حادثة زماناً طبعاً ليس المراد من الحدوث الزماني ما يطرح في الفلسفة المشائية بل المراد الحدوث الزماني المبتني على الحركة الجوهرية وسوف نبحث هذه الأقوال الثلاثة ان شاء الله.

سؤال: بناءً على القول الأوّل تفضلتم المسبوقية بالعدم تشمل المجردات وغيرها والشيء إذا كان له أوّل، فمن الطبيعي أن تكون له كميّة متصلة والكميّة المتصلة لا تجتمع مع المجرد.

الجواب: لابدّ من النظر في أنّ المجرد بناء على هذا المبنىٰ بأي معنى هو؟

سؤال: المقصود هو المجرد الحقيقي لا الاضافي، فالمجرد الحقيقي لا يتلائم مع القول الأوّل ولا يشمل الاّ غير المجردات.

الجواب: لماذا.

صاحب السؤال: لأنّ المجرد الحقيقي شيء ليس له كم متصل ولا منفصل و... .

الجواب: تعبيرنا السابق الذي أوجب لكم أن تسألوا هذا السؤال كان من باب التوضيح والكلام الاساسي في القول الأوّل هو انّه مسبوق بالعدم الحقيقي.

سؤال: حول المسبوقية بالعدم فهل أنتم تنتزعون الزمان من نفس تحقق الشيء أم لا؟

الجواب: نعم الزمان ينتزع من تحقق الشيء.

سؤال: نفس هذا الانتزاع هو بمعنى انّ للشيء كميّة؟

الجواب: هذا انتزاع صرف.

سؤال: هو شيء له تحقق في الخارج.

الجواب: لا تعبروا هذا التعبير، فمن الممكن أن ينطبق هذه التعبير علىٰ اماكن مختلفة ولابدّ من البحث عن ذلك في مكانه المناسب اما مقصود القول الأوّل من المسبوقية بالعدم الحقيقي يعني انّ العقل الذي هو مجرد[١] لم يكن فكان، لم يكن فخلق.

سؤال: اذن صار له ابتداء.

الجواب: الابتداء بمعنى المسبوقية بالعدم.

سؤال: الأمر المجرد ليس له ابتداء.

الجواب: هل يمكن التعبير بذلك عن المجرد أم لا، فهذا بحث اخر ومقصودنا من الحدوث في هذا البحث هو انّ الاشياء لم تكن ثمّ كانت.

سؤال: ما هو المقصود من المليين؟

الجواب: اولئک الذين لهم اعتقاد بالشرع والشريعة اعم من كونهم مسلمين أو مسيحيين أو يهوديين.

سؤال: النسبة إلى المليين لا يعلم أنها ناشئة من الاستقراء الكامل وذلك لأنّ المسيحيين على الاقل لا يقولون بأنّ عيسىعليه السلام والأقانيم الثلاثة حدوثهم حدوثاً زمانياً.

الجواب: ظاهراً انّ كلامكم ايضاً رجم بالغيب وتحدسون انهم يعتقدون بحلول الاله في عيسىعليه السلام .

سؤال: هذا الكلام يبتي على الارتكاز من انّ الأديان غير قائلة بهذا لا أهل

---

١ - كون العقل مجرداً بالمعنى الفلسفي مبني على رأي الفلاسفة - المترجم.

الأديان.

الجواب: عكس هذا الكلام يبتني ايضاً على الارتكازات.

سؤال: المسيحية يرون انّ مبداء التاريخ هو ميلاد المسيح الفان وكسراً.

الجواب: هذه النسبة نسبت للمسيحية الاّ انّه لابد من تحقيق ادلة السائل.

سؤال: لو كان الزمان ماسوى الله جلّ وعلا فماهو المانع من أن تكون المجردات مسبوقة رتبة يعني انّ المجردات قديمة ذاتاً وان الله مقدم عليها رتبةً والقبلية والبعدية لأجل الزمان والزمان مخلوق.

الجواب: هذا أحد الأقوال، فالقول الأوّل هو أنّ ماسوى الله جلّ وعلا مسبوق بالعدم الحقيقي ولا قدمة فيه اصلاً والقول الثاني هو انّ المجردات قديمة ولا تنافي بين القديم الزماني والحادث الذاتي لأنّ رتبة المعلول متأخرة عن العلة وفي النتيجة يقال انّ الحدوث الذاتي بمعنى انه محتاج في نفس الوقت الذي هو قديم زماناً صحيح وهذه الأقوال سوف نحققها.

سؤال: هل انّ اولئك الذين يقولون بقدم العالم يقولون بأزليته؟

الجواب: لازم القدم هو الأزلية الاّ انهم بالنسبة للمخلوقات يقولون بالأزلية الغيرية ولذا فقد عبر البعض عن هؤلاء بتعابير حادة وانا لا أقرأ هذه التعابير وبناءً على هذا القول، فالمخلوقات أزلية الاّ انّ الازلية لها معنيان، فالله جلّ وعلا أزلي بالذات والمخلوقات ازلية بالغير وصحة وبطلان هذه المطالب سوف يأتي تحقيقه.

سؤال: لفظ العالم حسب ما نقل عن الشيخ محمد تقي الآملي له ظهور في العالم المادي.

الجواب: لا، ظاهر في صفة المخلوق من جهة اللغة والاصطلاح واستعمال

المراد من العالم فيما سوى الله جلّ وعلا.

سؤال: نحن لدينا عوالم مختلفة فبعضها حقيقي وبعضها غير حقيقي.

الجواب: انه في الصفحة التالية يصرح بأنّ العالم هو ماسوى الله جلّ وعلا اعم من المجردات والماديات والمعنى مشخص من سياق البحث.

سؤال: لو كنا نرى الازلية بالغير فلا تضر بقدم العالم.

الجواب: سوف يأتي تفصيل ذلك ان شاء الله وانّه يضر بقدم العالم أم لا؟

سؤال: القديم الزماني فيه تناقض لانه اما قديم واما أن يكون له زمان؟ واذا كان الزمان فهو حادث.

الجواب: يوضحون المقصود من القديم الزماني بأنّه ليس بمعنى فرض الزمان بل التعبير من باب ضيق الخناق ومقصودهم من القديم الزماني المخلوقات الممكنة بالذات.

سؤال: اذن بالنهاية هو حادث.

الجواب: نعم حادث ذاتاً ولا تنافي بين الحدوث الذاتي والقدم الزماني وانتم تتفضلون انّ القول بالزماني يوجب التناقض الاّ انّ القائلين بذلك يوضحون مقصودهم من القديم الزماني من انه لا اوّل له.

سؤال: هل انّ القائلين بالقول الأوّل يرون غيرالله جلّ وعلا مجرداً أم هم علىٰ قسمين؟

الجواب: هنالك اختلاف فبعض يقول بأنّه لا مجرد غير الله جلّ وعلا والأكثر قائلون بوجود مجرد غير الله جلّ وعلا.

سؤال: أنتم فسرتم القدرة بالسلطنة على الفعل والترك ولم نحصل منكم علىٰ

جواب لهذا السؤال وهو ما الذي صار حينما خلق الله جلّ وعلا الخلائق بحيث أعمل سلطنته؟ اليس لازم هذا القول كونه جلّ وعلا محلاً للحوادث؟

الجواب: سوف يطرح هذا البحث ففي بحث اثبات القدم أحد الأدلة هو هذا الدليل وهو ما المخصص للفعل؟ ففي بعض الأحيان يقال لازم الفعل هو الحدوث ولازم الفعل هو المسبوقية بالعدم واما ما هو المخصص للفعل، فالبحث فيه طويل.

سؤال: ما هو رأيكم؟ أنتم قلتم انّ الارادة لا يمكن أن تكون ذاتية لأنّ الله جلّ وعلا يكون فاعلاً موجباً، نحن في هذا البحث لم نصل إلى نتيجة طبقاً لتعريفكم من انّ القدرة ذاتية وفسرتم القدرة بالسلطنة على الفعل والترک، سؤالنا هو: حينما خلق الله الخلائق فما الذي حدث في ذات الله جلّ وعلا وما الذي تحقق؟

الجواب: لم يحدث أي تغيّر وتحوّل في الذات الالهية المقدسة، فانّ لازم ايجاد الفعل هو انّ الموجودات مسبوقة بالعدم والخلق والايجاد هو نفس مشيئته ولا مخصص له ولا مرجح لنفس المشيئة وفي النهاية هو تحقق الموجودات فهل لله جلّ وعلا فعل أم لا؟

صاحب السؤال: نعم (له فعل).

الجواب: حينما يكون له فعل فهل يحدث تغيّر في الذات؟

صاحب السؤال: لا، الفلاسفة يقولون انّ الفعل دائماً موجود ولأنّ ذات العلة تامة فلازمها انّ الفعل دائماً موجود طبعاً بعض الأفعال.

الجواب: كونه فعلاً لا يجتمع مع وجوده الدائمي.

صاحب السؤال: هذا تفسيركم للخلق والفعل وليس للفلاسفة هذا التفسير

انهم يقولون بالحدوث الذاتي ويقولون انّ ذات المخلوق لا تقتضي الوجود وانّ الله جلّ وعلا اعطاه الوجود وهذا هو معنى الخلق.

الجواب: الذي تحقق هو يوجب تغيير الذات أم لا؟

صاحب السؤال: الفلاسفة لا يقولون انّ هذه المواد والتركيبات قديمة فـانّ البحث حول الصادر الأوّل.

الجواب: هل هذه الخلائق تنتهي إلى الله جلّ وعلا أم لا؟

صاحب السؤال: البحث حول الصادر الأوّل.

الجواب: لا مانع من ذلک نهايةً هل تنتهي هذه الحوادث إلى الله جلّ وعلا أم لا؟

صاحب السـؤال: تنتهي إلى سلسلة العلل الفلاسفة يقولون انّ سلسلة العلل تنتهي إلى الذات.

الجواب: حينما تنتهي إلى الذات فلا فرق في انتهائها بين كونه من الأوّل أو من الآخر فلابدّ من حصول تغيّر في الذات ونحن لا حقّ لنا للعلم بذاته ولا يجوز الكلام حول الذات وكيفية الذات.

صاحب السؤال: البحث هو لأجل أن تتضح كيفية الذات.

الجواب: هذا هو وضوح المطلب فانّ مورد ذات العمل ليس صـحيحاً فـلا نفعل، واما ما هو المخصص؟ فالبعض قال بأنّ هنا لک مصلحة لا نعلمها وبعض قال لا مخصص اصلاً وانّ نفس المشيئة هي المخصص.

سؤال: هل المسبوقية بالعدم الحقيقي لا تنافي بعضاً من الاسماء الالهية مثل الفياض والجواد و...؟

الجواب: لقد طرح بحث القديم الاضافي والعرفي لاجل هذه الجهة «يا دائم الفضل على البرية» فانّ أمثال هذه التعابير ترتبط بالقديم العرفي لا القديم الحقيقي وسوف نبين ذلک في هذا البحث يعني سوف نبحث الروايات التي بظاهرها تنافي الأُخَر ونحقق ذلك.

المحاضرة الثالثة عشرة:

خلاصة المحاضرة السابقة:

(وهنا ذكر الأستاذ خلاصة عن المحاضرة السابقة حول بحث القدم والحدوث إلى أن قال)

في هذه المحاضرة سوف نطرح الآيات المباركة من القرآن الكريم والروايات والأدلة العقلية المطابقة لما يستفاد من الوحي وسوف نبحث الاشكـالات الواردة علىٰ ذلك في المحاضرات بتحقيق مفصل[1].

ادلة حدوث العالم

الف: الادلة النقلية

١ ـ الآيات القرانية:

الآيات التي لها علاقة بهذا البحث تنقسم إلى قسـمين، فـقسم مـنها يـرتبط بماسوى الله جلّ وعلا وقسم آخر منها يرتبط بقسم من الكائنات، وكما ذكرنا في المحاضرة السابقة، فانّ الآيات التي تشتمل على أمثال هذه الكلمات (جعل، انشاء،

---

١ - المهم هو الاهتمام اكثر بالمصادر الوحيانية وانّ الاختلاف فيما يستفاد منها أمر طبيعي لكن اللازم على كلّ أحد ان يثبت ما يستفيده بالادلة وحينئذ حيث ان الادلة متناسقة ولا اختلاف فيها فلو ان احداً حققها طبقاً للاصول الصحيحة، فسوف تكون الاستفادات منها متقاربة ومتطابقة.

بدء، بدع، فطر، خلق، و...) فانا سوف نحققها حتى يتضح ظهورها الكامل في القول الأوّل.

يقول الله جلّ وعلا: ﴿ٱللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾(١)

وقال تعالىٰ: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾(٢)

وقال عزّ وجل: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ لاَ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَٱعْبُدُوهُ﴾(٣)

وقال سبحانه: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾(٤)

وقال عزّ وجلّ: ﴿إِنَّهُ يَبْدَأُ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾(٥)

وقال سبحانه: ﴿قُلِ ٱللَّهُ يَبْدَؤُا ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾(٦)

وقال تبارك وتعالى: ﴿أَوَ لَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ ٱللَّهُ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾(٧)

وهذه الآيات ترتبط بماسوى الله جلّ وعلا وقد ذكر فيها «كلّ شيء» و «يبدأ الخلق».

وهنالك آيات كثيرة حول خلقة الموجودات البرية والسماوية والملائكة و...لا حاجة لذكرها.

سؤال: هل انّ المراد من عبارة (ثمّ يعيده) ماسوى الله؟

---

١ - زمر/٦٢.

٢ - غافر/٦٢.

٣ - انعام/١٠٢.

٤ - اعراف/٢٩.

٥ - يونس/٤.

٦ - يونس/٣٤.

٧ - عنكبوت/١٩.

الجواب: نعم.

سؤال: «ثمّ يعيده» إلى أي شيء ناظرة؟

الجـواب: أحد معاني يعيده الافناء بـعد الإيـجاد يـعني كـما أنّـها لم تكـن وأوجدت كذلك سوف يرجع إلى حالته السابقة مرّة أخرىٰ وهذا مايطرح في يوم القيامة[١].

مع مراجعة هذه الآيات ومع ملاحظة المعاني اللغوية لهذه الكلمات بدء، بدع، جعل، انشأ، خلق و... يستفاد بشكل واضح في بحث القدم والحدوث انّ ماسوى الله جلّ وعلا له أوّل يعني له ابتداء كما هو واضح لمن راجع الكتب اللغوية ولاحـظ هذه الكلمات طبعاً قد تستعمل هذه الكلمات بمعانٍ اخرىٰ مع القرينة مثل التصرف والصنعة والتقدير الاّ انّ المعنى الابتدائي والحقيقي لهذه الكلمات هو ما بيناه ففي أقرب الموارد قال:

«بدأت بالشيء بدءً وابتدأته وبه تبدّأتُ به افتتحته. البدأ:... افـتتاح الشـيء والأوّل والابتداء.»[٢]

وقال في مجمع البحرين:

---

١ - وهذا ما أشار إليه أميرالمؤمنين عليه السلام في خطبة ١٨٦ من نهج البلاغة مفصلاً حيث قال عليه السلام: وانّه سبحانه يعود بعد فناء الدنيا وحده لا شيء معه كما كان قبل ابتدائها كذلك يكون بعد فنائها بلا وقت ولا مكان ولا حين ولا زمان عدمت عند ذلك الآجال والأوقات و زالت السنون والساعات فلا شيء الاّ الواحد القهار الذي إليه مصير جميع الأمور بلا قدرة منها كان ابتداء خلقها وبغير امتناع منها كان فناؤها ولو قدرت على الامتناع لدام بقاؤها.

٢ - اقرب الموارد، ١/٣٢.

«بدأت الشيء: فعلته ابتداءً.»[١]

وعلىٰ هذا فهذه الآيات لها ظهور واضح في انّ ماسوى الله جلّ وعلا مسبوق بالعدم الحقيقي وانه موجَد وله أوّل وانّ ليس حدوثها بمعنى الحدوث الذاتي والذي يتلائم مع قدمها (بل حدوثها حقيقي بعد العدم).

٢ ـ الروايات:

والروايات حول هذا الموضوع كثيرة جداً[٢] نطرح بعضها في هذه المحاضرة وتعابير الروايات مختلفة فقد جاء في بعضها «كان الله ولا شيء معه»[٣] وقد جاء في بعضها الاخر ««خلق لا من شيء» وفي بعضها الاخر «خلق الاشياء لا من شيء»[٤].

وجاء الاستدلال في بعضها بأنّ حدوث الاشياء دليل علىٰ أزلية الله جلّ وعلا وفي بعضها الاخر انّ الأزلي والقديم هو الله جلّ وعلا وانّ القدمة له وحده فقط وهنا نذكر بعض الروايات التي صريحة الدلالة علىٰ ذلك.

فعن أميرالمؤمنين عليه السلام :

«الْحَمْدُللهِ الْمَعْرُوفِ مِنْ غَيْرِ رُؤيَةٍ، وَالْخالِقِ مِنْ غَيْرِ رَوِيَّةٍ، الَّذي لَمْ يَزَلْ قائِماً دائِماً اِذْ لاَ سَمَاءٌ ذَاتُ اَبْراجٍ وَلاَ حُجُبٌ ذَاتُ اَرْتَاجٍ وَلاَ لَيْلٌ دَاجٍ وَلاَ بَحْرٌ سَاجٍ وَلاَ

---

١ - مجمع البحرين، ١/ ١٢٠.

٢ - فقد نقل في كتاب بحارالانوار مجلد ٥٧ مأتين حديث حدوداً مضافاً للروايات والادعية الاخرى التي لم تذكر في البحار.

٣ - توحيد الصدوق / ٦٦.

٤ - بحارالانوار، ٥٧/ ٧٦.

جَبَلٌ ذُو فِجَاجٍ وَلاَ فَجٌّ ذُو اِعْوِجَاجٍ وَلاَ اَرْضٌ ذَاتُ مِهَادٍ وَلاَ خَلْقٌ ذُو اِعْتِمَادٍ ذَلِكَ مُبْتَدِعُ الْخَلْقِ وَ وَارِثُهُ وَ اِلَهُ الْخَلْقِ وَ رَازِقُهُ.»[١]

وقال عليه السلام أيضاً:

«الْحَمْدُلِلّهِ خَالِقِ الْعِبَاد وَ سَاطِحِ الْمِهَادِ وَ مُسِيلِ الْوَهَادِ وَ مُخْضِبِ النَّجَادِ لَيْسَ لأَوَّلِيَّتِهِ اِبْتِدَاءٌ وَلاَ لأَزَلِيَّتِهِ اِنْقِضَاءٌ هُوَ الأَوَّلُ لَمْ يَزَلْ وَالْبَاقِي بِلاَ أَجَلٍ اِلَى قَوْلِهِ عليه السلام قَبْلَ كُلِّ غَايَةٍ وَ مُدَّةٍ وَكُلَّ إِحْصَاءٍ وَ عِدَّةٍ... لَمْ يَخْلُقِ الأَشْيَاءَ مِنْ اُصُولٍ أَزَلِيَّةٍ وَ لا مِنْ أَوَائِلَ أَبِدِيَّةٍ بَلْ خَلَقَ مَا خَلَقَ فَأَقَامَ حَدَّهُ وَصَوَّرَ مَا صَوَّرَ فَأَحْسَنَ صُورَتَه[٢].

ويقول الامام الباقر عليه السلام في تفسير الآية ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَاوَاتِ وَٱلْأَرْضِ﴾:

«انّ الله ابتدعَ الأشيَاءَ كُلَّهَا عَلَى غَيْرِ مِثَالٍ كَانَ وابتدعَ السَّمَاواتِ والارضَ وَلَمْ يَكُنْ قبلَهُنَّ سَمَاوَاتٌ وَلاَ أَرَضُون.»[٣]

ويقول الامام الصادق عليه السلام :

«الْحَمْدُلِلّهِ الَّذي كَانَ اِذْ لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ غَيْرُهُ وَ كَوَّنَ الأَشيَاءَ فَكَانَتْ كَمَا كَوَّنَها.»[٤]

«يَا ذَالَّذي كَانَ قَبْلَ كُلِّ شَيْءٍ ثُمَّ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ.»[٥]

ويقول الامام الرضا عليه السلام :

---

١ - بحارالانوار، ٢٥/٥٧، نهج البلاغة /١٢٢.

٢ - بحارالانوار، ٢٧/٥٧.

٣ - بحارالانوار، ٨٥/٥٧.

٤ - بحار الانوار، ٣٠٠/٣.

٥ - بحارالانوار، ٢٨٥/٣.

«الْحَمْدُلِلّهِالَّذي فَاطِرَ الأشيَاءَ إنْشَاءً وَ مُبْتَدِعَهَا ابْتِدَاعاً بِقُدْرَتِهِ وَ حَكْمَتِهِ لاَ مِنْ شَيْءٍ.»[١]

ويقول الامام الباقرعليه‌السلام :

«انّ اللهَ تباركَ وَتعالىٰ لَمْ يَزَلْ عَالِماً خَلَقَ الأشْيَاءَ لاَ مِنْ شَيْءٍ وَ مَنْ زَعَمَ انّ اللهَ عزَّ وَجَلَّ خَلَقَ الأشْيَاءَ مِنْ شَيْءٍ فَقَدْ كَفَرَ لأنَّهُ لَوْ كَانَ ذَلِكَ الشَّىءُ الَّذي خَلَقَ مِنْهُ الأشْيَاءَ قَدِيْماً في أزليَّتِهِ وَ هُوِيَّتِهِ كَانَ ذَلِكَ ازَلِيّاً بَلْ خَلَقَ اللهُ عزَّ وَجَلَّ الأشْيَاءَ كُلَّهَا لاَ مِنْ شَيْءٍ.»[٢]

ويقول أميرالمؤمنينعليه‌السلام:

«الْحَمْدُلِلّهِ الواحد الاحد الصَّمد المتفرد الذي لا من شيء كان ولا من شيء خلق ما كان.... ولم يتكأده صنع شيء كان انّما قال لما شاء كن فكان ابتدع ما خلق بلا مثالٍ.»[٣]

وهنالك روايات اخرى جاء فيها انّه خلق الأشياء بلا مثال سابق.

والأحاديث حول هذا الموضوع كثيرة نكتفي هنا بهذا المقدار ويستفاد من هذه الآيات والروايات وبكامل الوضوح انّ ماسوى الله جلّ وعلا لا من شيء خُلِق وبالنسبة لله جلّ وعلا «كان ولا شيء غيره» و «خلق بلا مثال سابق» وقد نصت كثير من الروايات انّ الخلقة لها ابتداء وانّ ماسوى الله جلّ وعلا حادث بمعنى انّه مسبوق بالعدم الفكّي الواقعي المقابل (للوجود).

---

١ - الكافي، ١٠٥/١.

٢ - بحارالانوار، ٧٦/٥٧.

٣ - بحارالانوار، ١٦٤/٥٧.

الروايات التي بظاهرها تعارض حدوث العالم

من الممكن أن يقال انّ بعض الروايات يستفاد منها قدم العالم وأنها ظاهرة في انّ الاشياء قديمة وعلىٰ سبيل المثال هذه العبارات التي جاءت في الأدعية: «يا قديمَ الاحسان»[١]

«يا دائم الفضل على البرية»[٢].

قيل يستفاد من هذه التعابير قدمة العالم وبعبارة اخرىٰ قدمة الفضل بمعنى أزليته ولا ابتداء له ولو كان الفضل ازليّاً كانت الأشياء قديمة وأزلية كذلك لازم قدمة الاحسان أن تكون الاشياء قديمة.

ويقال في الجواب انّ عبارة يا دائم الفضل لا تدلّ علىٰ أكثر من انّ فضل الله جلّ وعلا سوف يدوم وانّه أبدي ولا نظر لها إلى الماضي وما في الأزل بل هي ساكتة وبالنتيجة لا يمكن أن تكون معارضة للاحاديث السابقة مضافاً إلى انّ دوام الفضل على الخلق انّما هو بعد تحقق الخلق والحاصل انّ هذه العبارة لا دلالة فيها على الأزلية.

وأمّا عبارة «قديم الاحسان» والتي لها ظهور أكثر في القدم لابدّ أن يقال بناءً على الاصول العقلائية الواضحة جداً انّه إذا كان هنالك مطلب من محكمات الوحي وقد استفيد من الأدلة الوحيانية بشكل قطعي فإذا كان ظاهر آية أو رواية منافية له فيجب تأويل وتوجيه الرواية[٣] وعليه فمع ملاحظة الحجم الكثير من الأحاديث

---

١ - بحارالانوار، ٨٣/ ٣٣٤.

٢ - المصباح للكفعمي / ٦٤٧.

٣ - لو كان هنا لك أمر قطعي ومسلم فلابدّ من توجيه معارضه ولقد كنت قبل عدة سنين في اجتماع جمع من

الدالة على حدوث العالم بشكل قطعي فلابدّ من توجيه وتأويل ما يعارضها ولتوجيه ظاهر هذه العبارة لابد وأن نقول انّ القديم على قسمين:

١ ـ قديم حقيقي

٢ ـ قديم اضافي

والقديم في قديم الاحسان ليس بمعنى الأزلي بل لابدّ وأن يفسرّ بماله امتداد وسابقة طويله (القديم الاضافي)(١)

وقد استفيد هذا المعنىٰ من بعض الروايات مثل الروايات الدلالة علىٰ خلق أنوار الائمة عليهم السلام من نور عظمة الله جلّ وعلا وهي روايات متعددة وبالاستناد إلى هذه الروايات (قد يتوهم) الاستدلال بها علىٰ قدم الائمة عليهم السلام باعتبار قدم نور عظمة الله جلّ وعلا.

سؤال: مع ملاحظة الأصل الاولي الذي استفيد من كثرة الروايات وظاهرها فلو كان المعارض كثيراً، فمن الطبيعي وقوع الاشكال في هذا الأصل.

الجواب: نعم لو كانت الروايات من القسم الأوّل مساوية للروايات المعارضة.

سؤال: إذن ليس لنا أصل اولي حتّى يكون مرجعاً عند حالات التعارض.

الاساتذة حول موضوع الإمامة فقد طرح حديث من المصادر الشيعية حول وقايع غزوة بدر وخلاصة الحديث انّ الخليفة الثاني حكم بالنسبة إلى الاسراء بنفي الفدية وقتلهم الاّ انه لم يعمل بالحكم وبعدها نزل جبرئيل وعاتب المسلمين... ولم يكن الجو يسمح بتحقيق الحديث لكني في توجيه الحديث قلت انّ كلّ رواية تعارض اصلاً قطعياً ومسلماً لابدّ من تأويله وتوجيهه، فانّ النبي صلى الله عليه وآله أشرف الكائنات و(معصوم) وإذا كان الحديث صحيحاً فهو يدل على عدم عصمة الرسول صلى الله عليه وآله ولذا يجب أن نقول بعدم صحة الحديث.

١ - وقد جاء استعمال لفظ القديم في القرآن الكريم (بمعنى القديم الاضافي) قال تعالى: عاد كالعرجون القديم (يس / ٣٩) ومن الواضح انّه ليس المراد منه الأزلي.

الجواب: لقد قلت لو كانت الروايات المعارضة بحدّ من الكثرة، فالأمر كما تقول الاّ انّ المطلب غير ذلك، فانّ الروايات الدالة علىٰ حدوث العالم كثيرة جداً ولا تقاس بالروايات المعارضة لها اصلاً[١].

سؤال: هذا بعد عدم وجود الدليل العقلي علي الامتناع.

الجواب: هذا فعلاً خارج عن بحثنا، فانّ النصوص الدالة علىٰ حدوث العالم كثيرة جداً وسوف نقول في البحث العقلي انّ القِدم أو الحدوث الذاتي ـ والذي هو يتلائم مع القدم ـ أمر غير ممكن.

مؤيد: وقد جاء في الروايات جواب هذا الاشكال، ففيها «خالق إذ لا مخلوق» و «عالم إذ لا معلوم» و «قادر إذ لا مقدور».

الجواب: هذه الروايات مؤيد للمسألة وجيدة جداً.

مؤيد: الروايات في مورد قديم الاحسان تقول كان الله جلّ وعلا قديماً ولا مخلوق.

الجواب: حول مورد قديم الاحسان حيث أنّها ظاهرة في القدم، فانّا لم أتعرض لها والاّ كما تقولون هذه الروايات من نوع الروايات المثبتة للحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم الحقيقي مضافاً إلى التصريح بذلك في روايات خلقة نور الائمة عليهم السلام حيث جاء فيها انّ أنوار الائمة عليهم السلام مسبوقة بالعدم الحقيقي ولذا فمن الواضح انّ الاضافة هنا تشريفية بل انّ نفس الروايات صرحت بأنّ أنوار الائمة عليهم السلام مخلوقة.

---

١ - فانّ الروايات المعارضة لا تتجاوز الإثنين والثلاث بخلاف الروايات الدلالة علىٰ حدوث العالم فقد تجاوز المئتين.

فعن الإمام الجوادعليه‌السلام :

«انّ اللهَ تباركَ وَتعالىٰ لَمْ يَزَلْ متفرّداً بِوَحدَانيّتِهِ ثُمَّ خَلَق مُـحَمَّداً وَ عَـلِيّاً وَ فَاطِمَةَ، فَمَكَثُوا أَلْفَ دَهْرٍ، ثُمَّ خَلَقَ جَمِيْعَ الأَشْيَاءَ.»[١]

فمن الواضح من هذا الحديث انّ خلقة أهل البيتعليهم‌السلام النورية قـد ذكـرت وصرحت بأنّها حادثة.

وعن أميرالمؤمنينعليه‌السلام :

«إنّ الله تبارك و تعالىٰ أحدٌ واحدٌ تفرّد في وحدانيّته، ثمّ تكلّم بكلمةٍ فصارت نوراً، ثمّ خلق من ذلك النور محمداًصلى‌الله‌عليه‌وآله وخلقني وذرّيّتي، ثمّ تكلّم بكلمة فصارت روحاً، فأسكنه الله في ذلك النور، وأسكنه في أبداننا، فنحن روح الله وكلماته.»[٢]

وفي النتيجة انّ الروايات تصرح بالخلقة النورية للمعصومين وانّ هذه الانوار مسبوقة بالعدم وعلىٰ هذا فاضافة أنوار الائمةعليهم‌السلام إلى نورالله جـلّ وعـلا اضـافة تشريفية وقد استعملت هذه الاضافة في موارد كثيرة من جـملتها مـا فـي الآيـة: ﴿**وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي**﴾[٣] والتي كانت الاضافة فيها (اضافة الروح إلى الله جلّ وعلا) تشريفية[٤] انّ المستفاد من الأدلة النقلية بوضوح في مسألة القدم والحدوث انّ ماسوى الله جلّ وعلا أوّل وليس ازلياً وهذا الموضوع قـطعي للـغاية بـحدّ انّ الشيخ محمد تقي الآملي مع أنّه كان متعصباً للفلسفة وكان واقفاً عـلىٰ المـطالب

---

١ - الكافي، ١ /٤٤١.

٢ - بحارالانوار، ١٩٢/٥٤.

٣ - حجر /٢٩.

٤ - كما صرحت الرواية بذلك ـ المترجم.

الفلسفية فقد تأمل في بعض الموارد ومن جملتها مسألة حدوث العالم وقدمه، فقد صرح في تعليقته علىٰ المنظومة «دُرر الفوائد» كما ذكرنا من معنى الحدوث، فصرح بأنّ المراد من الحدوث هو المسبوق بالعدم الفكيّ الواقعي المقابل وهـذه المسألة بلغت قطعيتها في الأدلة الوحيانية إلى حد بحيث انّ أهل الأديان متفقون علىٰ هذا المعنىٰ. والحاصل انّ حدوث العالم أمر واضح جداً ومع ذلك فلو كان هناك دليل عقلي بيّن علىٰ خلاف هذا الموضوع، فلابدّ من توجيه وتأويل الرواية الاّ انّ الأمر ليس كذلك.

الاسئلة والأجوبة

سؤال: ماذا تقولون بالنسبة لأبدية الأشياء؟

الجواب: ابدية الاشياء علىٰ قسمين:

١ ـ الاشياء التي كانت موجودة دائماً.

٢ ـ الاشياء التي تفنىٰ ثمّ توجد دائماً.

هذا أحد المعاني ثمّ تبقىٰ الاشياء (إلى الابد) مرّة أخرىٰ المعاني كما يفهم من بعض الأدلة أو انّ الاشياء تتلاشىٰ بمعنى انّ صورها تذهب من البين لا أنّها تفنىٰ كاملاً وهذا المعنىٰ تدل عليه بعض الأدلة.

سؤال: بعد المعاد هل يكون ابدياً؟

الجواب: نعم قطعاً «خلقتم للبقاء لا للفناء»[١].

سؤال: أليس هذا الموضوع يتنافىٰ مع أبدية الله جلّ وعلا؟

الجواب: هنالك نوعان من الأبدية أحدها الأبدية بالذات وهذه تختص بالذات الالهية المقدسة والاخرىٰ الابدية بالغير وهذه ترتبط بالمخلوقات.

سؤال: نفس هذا الكلام لا نستطيع أن نقوله حول الأوّلية؟

---

١ - غرر الحكم / ١٣٣.

الجواب: إذا كان هنالك دليل علىٰ هذا الموضوع نقول بذلك بلا اشكال؛ يعني لولم يكن هناك مانع عقلي أو نقلي فسوف نقول بذلك حتماً وكون الشيء يكون أبدياً لا مانع منه لا عقلاً ولا نقلاً واما بالنسبة إلى الأزل فلا دليل عقلي ولا نقلي عليه بل الدليل العقلي والنقلي علىٰ عدم أزلية ماسوى الله جلّ وعلا.

سؤال: إذن هو ممكن.

الجواب: حينما نقول الدليل العقلي علىٰ خلافه فهو غير ممكن.

سؤال: كما كان الأمر ممكناً من جهة الابد، فبهذا المعنىٰ يكون ممكناً من جهة الأزل.

الجواب: لا، اصلاً الأزلية تتنافىٰ مع كونها ممكنة وهذا التنافي لا يمكن توجيهه بالحدوث الذاتي بخلاف الأبدية فلا تتنافىٰ مع الإمكان.

سؤال: حول عبارة يا دائم الفضل تفضلتم أنّها بالنسبة إلى الأبد ممكنة اما بالنسبة للازل غير ممكنة، فانّ الأبدي لابد وأن يكون ازلياً ولو لم يكن ازلياً لكان ناقصاً فالأبد يقابل الأزل.

الجواب: الأبدي يعني بعد هذا يكون دائماً.

صاحب السؤال: يعني كان دائماً ولا يزال.

مؤيد: إذا كان من الأوّل، فالخلق لا معنى له.

الجواب: الأبدي بمعنىٰ أنّه سيكون في المستقبل دائم الوجود والأزلي انّه كان موجوداً دائماً، فمع ملاحظة هذه الجهة فإذا قيل لشيء انّه الأبدي فلا يلزم من ذلك أن يكون أزلياً.

سؤال: حول عبارة دائم الفضل لو كان الله جلّ وعلا دائم الفضل، فيجب أن

يكون كذلك من الأزل.

الجواب: لماذا؟ فقد قلنا انّ عبارة دائم الفضل تعطي معنى انّ الفضل سيدوم في المستقبل وامّا بالنسبة للماضي فساكتة ولا يستفاد من الابدية الأزلية، فالأبدي يرتبط بالمستقبل والأزلي يرتبط بالماضي فالأزلي والأبدي شيء كان في الماضي ولا ابتداء له كما ولا انتهاء له في المستقبل وامّا الأبدي فهو أعم من الأزلي وغيره.

سؤال: لماذا لم تعبر الروايات (من عدم)

الجواب: لأجل أن لا يتوهم انّ نفس العدم يتبدل إلى الوجود.

سؤال: بالنتيجة كانت هنالك مادة وهيولىٰ وقد خلقت الأشياء من الهيولىٰ.

الجواب: لا، لم يكن شيء «خلق الله الأشياء لا من شيء»

صاحب السؤال: لو لم يكن شيء، فاللازم أن يقول (من عدم) ولا يعبر (لا من شيء) لأنّ الأوّل نصّ.

مؤيد: قد ورد هذا التعبير في دعاء الجوشن الكبير «يا من خلق الاشياء من العدم»[١].

الجواب: يرجع ما في دعاء الجوشن الكبير إلى «لا من شيء» وذلك لأجل انّه قد يتوهم البعض انّ نفس عدم المادة هو الذي صار وجوداً في حين انّ العدم لا يمكن أن يكون مادة شيء والعبارة الدقيقة لأجل عدم الوقوع في هذا التوهم هي «خلق لا من شيء» لا «من لا شيء» وذلك لأنّه قد يتوهم من هذا التعبير انّ اللاشيء مادة للشيء.

---

١ - بحارالانوار، ٩/٣٩٤.

سؤال: العدم الذي هو لا شيء محض فلا يتوهم أحد ذلك.

الجواب: قد حصل هذا التوهم «خلق لا من شيء» يعني أوجد بكل ما للكلمة من معنى، فالانسان ضعيف من جهات كثيرة الاّ انّه يستطيع نسبتاً أن يكون آية للايجاد مثلاً اليد تارة تكون مقبوضة فلها هيئة خاصة وحينما يفتح يده فقد أوجد لها صورة اخرىٰ والصورة الثانية لم تكن ثمّ كانت والصورة التي يوجدها الانسان في ذهنه وتتوقف علىٰ ارادته هي آية اخرىٰ علىٰ ايجاد الله جلّ وعلا للاشياء[١]. وامّا قدرة الله جلّ وعلا فهي بشكل بحيث لا من شيء يوجد الاشياء.

سؤال: مبناكم ومرامكم هو أنّه ان نبتعد عن التأويل مهما أمكن.

الجواب: حينما تكون الأدلة العقلية غير واضحة ولو كان ظاهر الآية أو الرواية منافياً للدليل العقلي البيّن، ففي هذه الصورة تأول وتوجه الآية أو الرواية.

سؤال: علينا مهما أمكن أن نراقب المعنىٰ فمع ملاحظة هذه النكتة بالنسبة لقديم الاحسان يمكن أن نفسرها طبقاً لقواعد اللغة بحيث لا نحتاج تأويلها، فهي من جهة لفظية مصدر بمعنى الفاعل تأتي ونادراً ما تأتي بمعنى المفعول، فالاحسان بمعنى المحسن والاحسان ترجع إلى صفة الذات؛ يعني انّ القدرة علىٰ الاحسان من القديم لله جلّ وعلا ثابتة وحول عبارة يا دائم الفضل لم يقل يا دائم الفضل بل قال يا دائم الفضل على البرية، اذن إذا كانت هنالك برية فهو دائم الفضل عليها ولا تحتاج إلى التأويل.

الجواب: قد قال ذلك قبلكم بعض الحاضرين وقال ان يا قديم الاحسان مثل

---

١ - هذا المثال للتقريب والاّ فقياس الله جلّ وعلا علىٰ الانسان غير صحيح.

خالق إذ لا مخلوق ترجع إلى صفة الذات وأنا قلت انه ليس هذا ظهور يـا قـديم الاحسان.

صاحب السؤال: أنتم يلزم عليكم أن تأخذوا الظهور من الكلام علىٰ اساس قواعد اللغة العربية.

الجواب: بعد ما ذكرتم من الكلام قلنا لكم انّ هذا هو الظهور.

مؤيد: هنالك رواية عن الإمام الرضا عليه السلام نقلت عنه بهذا المعنىٰ.

مؤيد: حتّى لو تنزلنا وقلنا انّ هذه العبارة تتعارض مع الأحـاديث يـلزم أن نقول أنّها تعارض الكتاب ايضاً.

الجواب: لقد قلت أنّها تتعارض مع الأصول القطعية.

سؤال: غير الأصول القطعية تتعارض مع أصل القرآن ايضاً.

الجواب: هذا على فرض أن لا نقول انّ الكتاب نصّ بل ظاهر.

سؤال: لا يختلف الأمر لو قلنا بالظهور.

الجواب: نعم طبعاً هذا الكلام صحيح لابدّ من عرض الأخبار علىٰ القرآن.

سؤال: هذا علىٰ فرض التعارض.

الجواب: نعم حدوث العالم نصّ قطعي وهو يستفاد من القرآن والأحـاديث كذلك وكلّ ما يخالف هذا النص القطعي والمسلَم يلزم توجيهه (تأويله.)

مؤيد: في رواية عن الامام الرضا عليه السلام انّه ليس معنى الخالق لا يصدق علىٰ الله جلّ وعلا الاّ بعد الخلق بل هو خالق، جواد، رازق و... من الأوّل حتّى لو لم يكن هناك مخلوق.

الجواب: نعم هذا صحيح.

سؤال: لو لم يكن مخلوق من القديم يلزم من ذلك انّ الله جلّ وعلا عاطل بلا عمل ولا ارادة له ولا فعل في حين انّ الله سبحانه وتعالىٰ «فعّال لما يشاء» (الآية المباركة لما يريد).

الجواب: هذا الاشكال ينشأ من جهة الزمان، فإذا قلنا انّ الزمـان يكـون له معنى بعد الخلق فلو لم تكن خلقة فالزمان اساساً لا معنىٰ له والكلام عنه أمر باطل.

سؤال: لو لم يكن زمان فلا اشكال فقد خلق الله جلّ وعلا العقل من القديم.

الجواب: مرّة أخرىٰ قلتم من القديم.

مؤيد: ففي هذه الصورة يكون الخلق بلا معنىٰ.

الجواب: من المحتمل انّ في ذهنكم لو كان ماسوى الله جلّ وعـلا حـادثاً فاللازم من ذلك انقطاع الفيض، فإذا كان هذا هو سؤالكم فسوف نبحث عـنه فـي الآتي ونجيب الآن عنه اجمالاً انّه لو كان ماسوى الله جلّ وعلا قديماً فلا فيض له لأنّه معه دائماً ولا ربط له به.

المحتويات

المحاضرة التاسعة: ٣
فاعليّة وعليّة الذات الإلهية المقدسة ٥
معنى الفاعل المختار ٥
الشواهد القرآنية على كون الله جلّ وعلا فاعلاً مختاراً: ٦
الشواهد الروائية على كونه جلّ وعلا فاعلاً مختاراً: ٨
علاقة الخلق والإيجاد بفعل الله جلّ وعلا لا بذاته ١٢
الذات الالهية المقدسة علة تامة في الفلسفة ١٤
معنى العلة في الفلسفة والكلام ١٦
الإرادة من صفات الذات عند الفلاسفة ١٩
رأي آية الله الخوئي ؛ حول كون الله جلّ وعلا علة تامة ٢٠
المحاضرة العاشرة: ٣٤
معنى ضرورة صدور المعلول من العلة: ٣٥
اللوازم الباطلة للقول بالعلية ٣٧
جواب الفلاسفة لاشكال الجبر ٤١
الردّ على جواب الفلاسفة ٤٣
الاسئلة والأجوبة ٤٨
المحاضرة الحادية عشرة: ٥٥
التعبير بالمعلول عن الكائنات في بعض الروايات ٥٧

جواب آخر للفلاسفة لاشكال مجبورية كون الذات الالهية علة تامّة............ ٥٩
الجواب على الجواب الثاني للفلاسفة:........................ ٦٠
٢ ـ السنخية بين الخالق والمخلوق.......................... ٦٣
٣ ـ قِدَمُ العالم.................................. ٦٥
الاسئلة والأجوبة.................................. ٦٨
المحاضرة الثانية عشرة:.............................. ٩٥
حدوث العالم.................................... ٩٥
الأقوال المختلفة حول حدوث العالم........................ ٩٨
معنى القديم والحادث الزماني والذاتي....................... ٩٩
القديم الحقيقي والقديم الاضافي.......................... ١٠٠
العدم المقابل والعدم المجامع............................ ١٠٠
القول الأوّل دلالة الآيات والروايات عليه.................... ١٠١
اهميّة الرجوع إلى المصادر الوحيانية....................... ١٠٦
الاسئلة والأجوبة.................................. ١٠٩
المحاضرة الثالثة عشرة:.............................. ١٢٣
أدلة حدوث العالم.................................. ١٢٤
الروايات التي بظاهرها تعارض حدوث العالم.................. ١٣١
الاسئلة والأجوبة.................................. ١٣٨

المصادر

۱ ـ اختيار معرفة الرجال، (رجال كشى) به تحقيق سيد مهدى رجايى، نـاشر: مـؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث.

۲ ـ اصول فلسفه و روش رئاليسم، سيد محمد حسين طباطبايي.

۳ ـ الاحتجاج، احمد بن على بن ابى طالب الطبرسي، ناشر: انتشارات اسوه، الطبعة الاولى، ۱۴۱۳ هـ.ق.

۴ ـ الاصول من الكافي، ثقة الاسلام أبي جـعفر مـحمد بـن يـعقوب بـن اسـحاق الكـليني الرازي، ناشر: دار صعب و دارالتعارف، بيروت، الطبعة الرابعة، ۱۴۰۱ هـ.ق.

۵ ـ التفسير المنير، المسمى ببيان السعادة في مقامات العباد، تأليف سلطان محمد بيدختى گنابادي، طبع حجريه، ۱۳۱۴.

۶ ـ التوحيد، الشيخ الجليل الصـدوق، نـاشر: مـؤسسة النشـر الاسـلامي، الطـبعة السـابعة، ۱۴۲۲ هـ.ق.

۷ ـ الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، صدرالدين الشيرازي، ۱۰۵۰، منشورات مصطفوي قم، ۱۳۸۶ ق.

۸ ـ الصحيفة السجادية،.

۹ ـ المشاعر، صدرالدين محمد شيرازي، ناشر: كتابخانه طهوري.

۱۰ ـ انسان كامل، مرتضى مطهري، ناشر: انتشارات صدرا، چاپ بيست و سوم، ۱۳۷۹ هـ ش.

۱۱ ـ بحارالانوار، علامه محمد باقر المجلسي، ناشر: مؤسسة الوفاء، بيروت، ۱۴۰۳.

۱۲ ـ تاريخ الطبري، محمد بن جرير طبري، ناشر: مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، بيروت.

۱۳ ـ تحف العقول، أبي محمد الحسن بن على بـن الحسـين بـن شـعبة الحـرانـي، نـاشر: انتشارات كتابچي، ۱۳۷۳ هـ ش.

۱۴ ـ تعليقة على نهاية الحكمة، محمد تقى مصباح يزدي، ناشر: مؤسسة في طريق الحق، (در راه حق) الطبعة الاولى، ۱۴۰۵ هـ.ق.

١٥ ـ تفسير الصافي، الفيض الكاشاني، تهران، منشورات مكتبة الصدر، ١٤١٥.

١٦ ـ تفسير القرآن الكريم، صدرالدين الشيرازي، (ملا صدرا) ناشر: انتشارات بيدار، قم، شوال ١٤٠٢ هـ.ق.

١٧ ـ تفسير الميزان، سيد محمد حسين طباطبايي، ناشر: دارالكتب الاسلامية، چاپ پنجم، ١٣٧٢ هـ.ش.

١٨ ـ تفسير نور الثقلين، عبد علي بن جمعة العروسي الحويزي، ناشر: مؤسسه مطبوعاتي اسماعيليان، الطبعة الرابعة، ١٤١٥ هـ.ق.

١٩ ـ توحيد الامامية، محمد باقر الملكي الميانجي.

٢٠ ـ دررالفوائد على شرح المنظومه، محمد تقي الآملي، مركز نشر الكتاب.

٢١ ـ درسهايى از نهج البلاغه، حسين على المنتظري، ناشر: دفتر انتشارات اسلامي، خرداد ١٣٦٢ هـ ش.

٢٢ ـ رحيق مختوم، شرح حكمت متعاليه، جوادي آملي، ناشر: مركز نشر اسراء، ١٤١٨ هـ ق.

٢٣ ـ روح مجرد، سيد محمد حسين طهراني، ناشر: انتشارات حكمت، چاپ اول، ١٤١٤ هـ ق.

٢٤ ـ رهبر خرد، محمود شهابى، ناشر: كتابفروشى خيام، چاپ هفتم، ١٣٦٤ هـ ش.

٢٥ ـ زبدة البيان في احكام القرآن، المحقق الاردبيلي، به تحقيق محمد باقر البهبودي، ناشر: مكتبة المرتضوية لاحياء التراث الجعفرية.

٢٦ ـ شرح اصول كافي، صدرالدين شيرازي، ناشر: مكتبة المحمودي بطهران، ١٣٩١ ه ق.

٢٧ ـ شرح فصوص الحكم، محمد داود قيصري، شركت انتشارات علمى و فرهنگى، ١٣٧٥.

٢٨ ـ شرح منظومه، ملاهادى سبزوارى، ناشر: انتشارات علميه اسلاميه، طبع ١٣٦٧ هـ.ق.

٢٩ ـ عيون اخبار الرضا عليه السلام، الشيخ الصدوق، به تحقيق الشيخ حسين الاعلمي، ناشر: مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الاولى، ١٤٠٤.

٣٠ ـ الفتوحات المكية، ابن عربي، طبع بيروت.

٣١ ـ فصوص الحكم، ابن عربي، بشرح ابوالعلاء عفيفي، ناشر: انتشارات الزهراء، چاپ دوم، آذر ماه ١٣٧٠.

٣٢ ـ كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، علامه علي بن مطهر الحلي، ناشر: مكتبة المصطفوي، قم.

۳۳ ـ لسان العرب، ابن منظور، ناشر: داراحیاء التراث العربي، بیروت، الطبعة الاولی، ۱۴۱۶ ه.ق.

۳۴ ـ مبدأ أعلی، محمد تقی جعفری.

۳۵ ـ مجموعة الآثار، المؤتمر العالمي الاول للامام الرضا علیه السلام، ناشر: موسسه طبع و نشر الآستانة الرضوية المقدسة، رمضان المبارک ۱۴۰۶.

۳۶ ـ مستمسک العروة الوثقی، السید محسن الحکیم.

۳۷ ـ مسند الامام الرضا علیه السلام، تحقیق: سید عزیز الله العطاردي الخبوشاني، ناشر: المؤتمر العالمي للامام الرضا علیه السلام، (آستان قدس رضوي). ۱۴۰۶ ه ق.

۳۸ ـ ممّد الهمم در شرح فصوص الحکم، حسن حسن زاده آملی، ناشر: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول بهار ۱۳۷۸ ه

۳۹ ـ نهایة الحکمة، سید محمد حسین الطباطبایي، ناشر: مؤسسة النشر الاسلامي، الطبعة الرابعة عشر، ۱۴۱۷ ه.ق.

الفهرس

دروس عقائدية ١

المحاضرة الاولىٰ: ٨

موضوع البحث ٩

طريقة البحث ١٦

المسائل المبحوث عنها ٢٣

اسئلة وأجوبة ٢٧

المحاضرة الثانية: ٣٨

تعريف السنخية والبينونة ٣٨

آيات نفي السنخية ٣٩

روايات نفي السنخية ٤٠

الدليل العقلي لنفي السنخية ٤٦

اسئلة وأجوبة ٥٠

المحاضرة الثالثة ٧٦

الدليل الثاني علىٰ السنخية: ٧٦

تحقيق ونقد الدليل الثاني ٧٧

الادلة النقلية في اثبات السنخية: ٨٠

نقد وتحقيق: ٨١

لوازم السنخية الباطلة ٨٧

اسئلة وأجوبة ٩٤

المحاضرة الرابعة ١٠٧

دليلان اخران حول السنخية: ١٠٧

نقد وتحقيق ١٠٧

نقد وتحقيق: ١٠٩
العينية ١١٠
اسئلة وأجوبة ١٢١
العينية وقوسيّ الصعود والنزول ١٤٢
المحاضرة الخامسة ١٤٢
الانسان الكامل عين الله جلّ وعلا ١٤٧
العينية والفناء في الذات ١٥٤
اسئلة وأجوبة ١٥٩
المحاضرة السادسة ١٧٧
العينية في كتاب ممد الهمم في شرح فصوص الحكم ١٧٩
العينية في كتاب بيان السعادة ١٨١
اعتبارية التطورات ١٨٣
نسبة العينية للعرفاء في كلمات بعض اكابر الفلسفة ١٨٣
وصية وطلب: ١٨٧
العينية في كتاب دررالفوائد: ١٩٠
المحاضرة السابعة ١٩٠
العينية في اصول الفلسفة والبحث عن الواقع ١٩٣
الادلة العقلية والنقلية للعينية ١٩٨
اسئلة وأجوبة ٢٠٥
معنىٰ الظاهر في كلام الامام الرضا ٧: ٢١٩
معنىٰ الباطن في كلام الامام الرضا ٧: ٢٢٣
معاني الاول والآخر والظاهر والباطن في دعاء الزهرا ٣: ٢٢٤
جواب الدليل العقلي الثاني ٢٣١
الادلة النقلية الاخرىٰ حول العينية ٢٣٤

اسئلة وأجوبة ٢٣٦

قَالَ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَام

كَذِبَ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَعْرِفُنَا وَهُوَ مُتَمَسِّكٌ بِعُرْوَةِ غَيْرِنَا

بحارالانوار جلد ٢ ص ٨٣